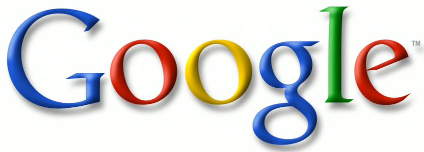

Google


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TS

SKRIFTER

UTGIFNA AF

HUMANISTISKA VETENSKAPSSAMFUNDET

I

UPSALA

BAND I



UPSALA 1890–92
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-AKTIEBOLAG

Anal. 1.

SKRIFTER

UTGIFNA AF

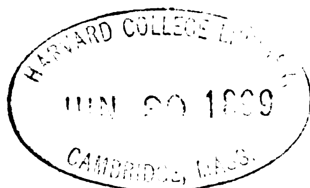
HUMANISTISKA VETENSKAPSSAMFUNDET

I

UPSALA.

BAND I

UPSALA 1890—92
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-AKTIEBOLAG


HARVARD COLLEGE LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.

INNEHÅLL.

Då det vetenskapliga sällskap, som bär namnet Humanistiska Vetenskapssamfundet i Upsala, nu går att framlägga första frukten af sin litterära verksamhet genom att offentliggöra det första bandet af de skrifter, som genom dess försorg utgifvas, erinrar det sig med en lifligt känd tacksamhet den man, som med stor och upplyst frikostighet lagt den egentliga grundvalen till detta samfund.

Åldermannen, fil. doktor **Jacob Westin** visade på mer än ett sätt sitt lifliga intresse, så väl för vetenskaplig forskning i allmänhet, som äfven särskildt för Upsala universitets vetenskapliga framtid. Med sällsynt ihärdighet och stora pekuniära uppoffringar fortsatte han under en lång följd af år de litterära samlingar, till hvilka hans fader redan lagt grunden, och han lyckades sålunda åstadkomma ett af de största bibliotek, som någonsin funnits i en enskild svensk mans ego. Vid hans död, den 13 okt. 1880, befans det omfatta ej mindre än 22,256 volymer, — de s. k. småtrycken samlade i kapslar, af hvilka hvardera räknas för en volym —, hvartill kommo 1,861 nummer handskrifter, 68 stora foliokartonger innehållande kartor samt en större samling af porträtt-gravyrer. Med särskild förkärlek samlade han allt, som kunde blifva af värde och gagn för en

historisk-topografisk beskrifning öfver Stockholms stad och landskapet Upland, och hans i sådant syfte gjorda, mycket rikhaltiga samlingar torde få anses bilda den ursprungliga kärnan och ett af de vackraste partierna af detta stora och ej blott på svensk, utan äfven på annan skandinavisk litteratur rika bibliotek.

Men Jacob Westin var ej blott en ifrig litterär samlare, utan han bedref sjelf med ifver historiska forskningar, hvarom hans samlingar innehålla talrika vittnesbörd, och han har äfven stundom i tryckta skrifter framlagt resultaten af sina forskningar. Då han med anledning af den fyrahundraårs-jubelfest, som Upsala universitet firade år 1877, till detsamma förärade alla sina litterära samlingar att efter hans frånfälle med full eganderätt af detsamma öfvertagas, var det derföre en vacker och naturlig gärd af universitetets tacksamhet och erkänsla, att dess filosofiska fakultet utsåg Westin till hedersdoktor, hvarefter han erhöll lagerkransen vid den högtidliga promotion, som den 6 september då firades i Upsala domkyrka.

Varmt intresserad för Upsala universitet och dess framtid hade dock Westin gått än längre i storartad frikostighet mot vår högskola. I testamente af den 20 April 1877 hade han redan föreskrifvit, att Upsala universitet skulle af hans qvarlåtenskap uppbära ett kapital à 50,000 kronor, och att ett vetenskapligt samfund skulle inom universitetet bildas för att med detta kapital som grundfond såväl arbeta för den allmänna uppgiften att befordra de filosofiska, filologiska och historiska vetenskaperna, som äfven särskildt draga försorg om åstadkommande af den historisk-topografiska beskrifning öfver Stockholm och Upland, för hvilken han sjelf gjort så rika samlingar. Denna föreskrift förnyades i ett senare testamente af den 13 April 1878 och har der följande lydelse:

»Till Kongl. Universitetet i Upsala testamenterar jag en summa af Femtio Tusen (50,000) kronor, hvilken skall intecknas i mig tillhöriga fasta egendomen under N:ris 2, 3 och 4 i qvarteret Pilträdet och Kungsholms Församling mot Fem (5) procent årlig ränta, och får denna inteckning hvarken från min dotters eller Universitetets sida, så länge min dotter lefver, uppsägas.

Nämnde kapital skall, under namn af »Jacob Westins fond» bilda en grundfond för ett vetenskapligt samfund, som skall egna sin verksamhet åt befordrandet af de Filosofiska, Filologiska och Historiska vetenskaperna. Sjelfskrifna ledamöter af detta samfund, blifva de ordinarie Lärare, som vid tiden för firandet af Upsala Universitets Jubelfest under innevarande år tillhöra den Filosofiska Fakultetens Humanistiska Sektion vid nämnde Universitet och då förklara sig vilja ingå i samfundet. Åt dessa öfverlemnas att stifta samfundet och öfverenskomma om dess stadgar med iakttagande af följande bestämningar:

a) Samfundet skall till ledamöter invälja endast sådana vetenskapsmän, som egna sig åt ofvannämnde vetenskaper och kunna antagas vara i tillfälle att verka för samfundets ändamål;

b) så väl hela samfundet, som de afdelningar, som inom detsamma böra bildas, skola på bestämda tider hålla sammanträden för vetenskapligt meddelande;

c) Samfundet skall draga försorg om utgifvandet af skrifter i de vetenskaper, som tillhöra dess verkningskrets, hvarvid jag föreskrifver det vilkor, att samfundet skall föranstalta om utarbetandet och utgifvandet af en beskrifning öfver landskapet Upland och Stockholms stad på grund af de i mitt till Universitetet redan testamenterade Bibliotek befintliga af mig sammanbragta materialier, samt om utgifvande af sådana i mitt Bibliotek varande handlingar och skrifter, som samfundet pröfvar deraf vara förtjenta.

Fonden, som icke får förminskas, torde af Upsala Universitets styrelse mottagas för att i likhet med Universitetets öfriga fonder förvaltas. Skulle i framtiden samfundet få så stora tillgångar, att de kunna med större fördel af samfundet sjelft förvaltas, må samfundet ega att öfvertaga förvaltningen af denna sin grundfond, såvida den Filosofiska Fakultetens Humanistiska sektion vid Upsala Universitet eller deremot svarande myndighet finner ett sådant öfvertagande ändamålsenligt och tillika anser samfundets ställning vara

sådan, att hon erbjuder nödig säkerhet för fondens bevarande för all framtid, och skall i sådant fall kapitalet nedläggas i Lands eller Stadsfastigheter.»

Sedan Westin, som var född den 4 Maj 1810, med döden afgått den 13 Oktober 1880, uppbar sålunda Upsala universitet de ofvan nämnda 50,000 kronor, afsedda att bilda grundvalen för ett sådant vetenskapligt samfund. Utöfver den i testamentet angifna tidsgränsen utsträcktes genom särskildt gjordt medgifvande rätten att bilda detta samfund till de medlemmar af universitetets humanistiska sektion, hvilka före den 1 Oktober 1881 anmält sig vilja inträda i detsamma. Å utsänd lista antecknade sig dåvarande professorn, numera f. d. riksarkivarien C. G. Malmström samt professorerna F. W. Häggström, E. Löfstedt, C. R. Nyblom, S. Ribbing och C. Y. Sahlin, hvilka sålunda böra betraktas såsom samfundets konstituerande medlemmar.

Den enligt testamentets föreskrift samfundet tillkommande uppgiften att låta utarbeta och utgifva beskrifningar öfver Stockholms stad och landskapet Upland ansågs emellertid, derest man ville lösa den på ett sätt, som motsvarade testators afsikter och uppgiftens egen art, med rätta komma att kräfva så stora omkostnader, att försiktigheten bjöd att för dessa publikationer söka bereda någon särskild tillgång, emedan de eljest skulle alltför mycket tynga på samfundets produktiva verksamhet i öfrigt. Men endast genom räntebesparingar kunde man åstadkomma ett sådant, för de äskade beskrifningarna erforderligt särskildt kapital. Man lät derföre några år förflyta, innan man skred till samfundets fullständiga organiserande. — Under tiden lemnade professor Malmström Upsala år 1882 för att mottaga platsen som riksarkivarie i Stockholm, sedan han förut, 1 Nov. 1878—27 Aug. 1880, såsom chef för k. ecklesiastikdepartementet varit ledamot af konungens statsråd; och professor Löfstedt dukade under för en lång och tärande sjukdom den 21 Maj 1889. — Af sammanlagda räntor vans småningom

vid sidan af grundfonden ett så pass stort besparadt kapital, omkring 20,000 kronor, att man ansåg sig hafva beskrifningsarbetena ekonomiskt tryggade, utan att detta kraf på samfundets verksamhet behöfde menligt inverka på fyllandet af dess öfriga uppgifter.

I början af år 1889 utarbetades ett förslag till stadgar för samfundet, hvilket dess qvarstående, aktiva medlemmar gillade och antogo den 21 Februari samma år. Dessa stadgar, i hvilka donationsurkundens alla föreskrifter noga iakttagits, meddelas här, sådana de nu gälla med den på allmän sammankomst den 19 Maj 1891 antagna ändringen, att i de månader, då allmän sammankomst bör hållas, afdelningarnes sammanträden bortfalla.

Stadgar för Humanistiska Vetenskapssamfundet i Upsala.

§ 1. Samfundets ändamål är att befordra de filosofiska, filologiska och historiska vetenskaperna.

§ 2. Samfundet består af två afdelningar, nemligen den filosofisk-historiska afdelningen och den filologiska afdelningen.

§ 3. Till ledamöter valbara äro endast sådana vetenskapsmän, som egna sig åt ofvannämnda vetenskaper och kunna anses vara i tillfälle att verka för samfundets ändamål.

§ 4. Till inväljande i samfundet må ledamot inom sin afdelning på ordinarie sammankomst skriftligen och på anförda grunder anmäla kompetent vetenskapsman, skolande, när sådant skett, på nästföljande sammankomst, sedan alla afdelningens i staden varande ledamöter vid kallelsen blifvit underrättade om den gjorda anmälan, dock utan angifvande af den anmäldes namn, genom sluten omröstning afgöras, huruvida afdelningen vill hos samfundet föreslå honom till ledamot, hvarvid iakttages, att för beslutande af sådant förslag fordras minst två tredjedelar af de afgifna rösterna.

Efter vederbörligen fattadt beslut eger afdelningen att hos samfundets sekreterare inlemna förslaget jemte dertill hörande handlingar.

§ 5. Förslag angående ny ledamots inväljande, som från afdelning till samfundet inkommit, skall till slutligt afgörande företagas

å första ordinarie sammankomst, som inträffar minst en månad efter inlemnandet, skolande hvad i nästföregående paragraf är stadgadt angående underrättelse vid kallelse till sammanträdet utan angifvande af den anmäldes namn samt angående sluten omröstning och erforderlig pluralitet lända äfven samfundet till efterrättelse.

Invald ledamot tillhör den afdelning, af hvilken han blifvit föreslagen och erhålle af sekreteraren underrättelse om valet genom kallelsebref samt ett exemplar af samfundets stadgar.

§ 6. Har någon till ledamot anmäld icke blifvit af vederbörande afdelning föreslagen eller någon till ledamot föreslagen icke blifvit af samfundet invald, må hvarken den skriftliga anmälan eller någon annan ärendet rörande handling i någon samfundets eller afdelningens protokollsbok intagas eller på annat sätt förvaras, utan skola samtliga ärendet rörande handlinger förstöras.

§ 7. Tre ordinarie allmänna sammankomster hållas årligen af samfundet, ett i Februari, ett i Maj och ett i Oktober.

Fem ordinarie sammankomster hållas årligen af hvardera afdelningen, ett i hvar och en af följande månader, nämligen Januari, Mars, April, September och November.

Till extra sammankomst eger vederbörande ordförande att utfärda kallelse, när så erfordras.

Dagar för ordinarie sammankomster utsättas af samfundet och afdelningarne hvar för sig.

§ 8. Vid de ordinarie sammankomsterna hållas vetenskapliga föredrag samt, då så finnes lämpligt, diskussioner, och göras meddelanden, hvarjemte andra till samfundet eller afdelningen hörande ärenden föredragas och behandlas.

§ 9. Vid sin ordinarie sammankomst i Oktober utser samfundet inom sig hvarje år för nästföljande kalenderår en ordförande och en vice ordförande, samt hvart tredje år för de tre närmast följande kalenderåren en sekreterare och årligen två revisorer.

Ordföranden och i hans frånvaro vice ordföranden åligger att leda förhandlingarne vid samfundets allmänna sammankomster samt att, när så erfordras, förordna om kallelse till extra allmänna sammankomster.

Sekreteraren åligger,

1:o att förbereda och ordna alla allmänna sammankomster och draga försorg om kallelses utfärdande till samfundets ledamöter, samt

att före hvarje allmän sammankomst lemna ordföranden en uppgift på föreliggande ärenden och dessa vid sammankomsten för samfundet föredraga samt öfver samfundets beslut föra protokoll;

2:o att mottaga inkommande skrifvelser samt uppsätta och afsända skrifvelser, som böra från samfundet afgå;

3:o att vårda samfundets böcker och handlingar;

4:o att enligt samfundets beslut ombesörja vetenskapliga skrifters utgifvande;

5:o att efter föreskrift i dessa stadgar eller enligt samfundets särskilda beslut uppbära samfundet tillfallande räntemedel och öfriga inkomster samt i någon bank insätta penningar, som icke behöfvas till nära förestående utgifter, att verkställa alla utbetalningar och föra räkenskaper och att före den 15 Januari aflemna förgående årets räkenskaper afslutade till revisorerna. Sekreteraren åtnjuter ett årligt arvode af 300 kronor.

Revisorerne åligger att granska sekreterarens räkenskaper och taga kännedom om hans förvaltning samt före samfundets ordinarie sammankomst i Februari till dess ordförande inlemna sin revisionsberättelse.

§ 10. Hvardera afdelningen välje inom sig på sin ordinarie sammankomst i November för nästföljande kalenderår en ordförande och en vice ordförande, och ordne för öfrigt sin verksamhet i allt, hvarom ingen föreskrift är gifven, så som hon för godt finner.

§ 11. Vaktmästaregöromålen så väl för samfundet som för dess afdelningar bestridas enligt öfverenskommelse med lämplig person mot skäligt arvode.

§ 12. För utgifvande af beskrifningar öfver Stockholms stad och öfver Upland utses för en tid af tre år fem kommitterade, två af hvardera afdelningen och en af samfundet, och välje desse inom sig ordförande. Desse kommitterade åligger att till samfundet ingifva förslag, såväl om den ordning, i hvilken arbetena för nämnda beskrifningars förberedande, författande och utgifning skola företagas, som ock å de vetenskapsidkare, åt hvilka dessa arbeten skola anförtros, samt att öfvervaka verkställigheten af samfundets derom fattade beslut.

För ofvannämnda arbeten anvisas med undantag af 2,000 kronor, som anslås till innevarande års utgifter för andra ändamål, hela beloppet af nu disponibla räntemedel samt dessutom från och med

1889 intilldess båda beskrifningarne blifvit utgifna 300 kronor årligen af inflytande räntemedel å »Jacob Westins fond». Möjligen uppkommande öfverskott användes såsom bidrag till kostnaden för utgifvande af handlingar och skrifter hörande till Jacob Westins till Upsala Universitet donerade bibliotek.

§ 13. Under loppet af hvarje år från och med år 1889 eger samfundet använda det nästföregående årets ränta på »Jacob Westins fond» utom de 300 kronor, om hvilka i nästföregående paragraf är förordnadt, till nödiga omkostnaders bestridande och för utgifvande af skrifter i de vetenskaper, som samfundet har till ändamål att befordra, hvarvid samfundet bör tillse, att behörigt afseende fästes vid den testamentariska föreskriften angående utgifvande af handlingar och skrifter i Jacob Westins till Upsala Universitet donerade bibliotek, samt att i öfrigt de för andra skrifters utgifvande tillgängliga medlen vare sig genom delning af ett års medel eller genom skiftesvis skeende öfverlåtelse det ena året åt den ena afdelningen, det andra året åt den andra, så vidt sig lämpligen göra låter, lika fördelas mellan de båda afdelningarne.

Finnes vid något års slut behållning, ökas dermed samfundets tillgångar för nästa år.

Andra inkomster, som möjligen komma samfundet till godo må, derest ej särskilda föreskrifter finnas, efter samfundets beslut i hvarje särskildt fall för befordrande af dess ändamål användas.

§ 14. Ledamot ege att inom sin afdelning föreslå skrift till utgifvande på samfundets bekostnad. Sålunda föreslagen skrift öfverlemnas åt en eller flere särskildt utsedde ledamöter, hvilka inför afdelningen skola yttra sig tillstyrkande eller afstyrkande, samt, när deras yttrande är tillstyrkande, i samråd med samfundets sekreterare bestämma upplagans storlek och uppgöra kostnadsförslag, hvarefter afdelningen eger att fatta beslut, hvilket beslut likväl, om det innebär bifall till förslaget, i hvad angår kostnadsförslaget och medlens tillräcklighet, underställes samfundets pröfning för att stadfästas eller upphäfvas.

§ 15. Af skrift, som på samfundets bekostnad utgifves, erhåller författaren kostnadsfritt 50 ex.

Öfriga exemplar må efter samfundets godtfinnande till byte med andra vetenskapliga samfund, till försäljning i bokhandeln eller på annat sätt användas.

§ 16. Förslag till ändring i dessa stadgar skall skriftligen affattadt inlemnas till sekreteraren och till afgörande företagas på den ordinarie sammankomst, som följer näst efter den, vid hvilken det första gången för samfundet föredrogs.

Dessa stadgar äro gillade och antagne den 21 Febr. 1889.

C. Y. Sahlin,
ordf.

På ofvan angifna konstituerande sammanträde valdes professor Sahlin till samfundets ordförande för år 1889, och professor Häggström till dess vice ordförande för samma tid, hvarjemte denne sistnämnde utsågs att tillsvidare tjenstgöra som dess sekreterare.

Sedan samfundet sålunda fått en fast organisation, återstod att med kompetenta personer så vidga dess krets, att det kunde blifva fullt verksamt i det af donator angifna syftet. Under loppet af år 1889 företogos derföre talrika inval, hvarmed äfven fortsattes det följande året. Under dessa båda år tillkommo inalles tjugutvå nya medlemmar, hvaremot efter denna tid inval mera sparsamt förekommit. Af bifogade förteckning framgår, att samfundet för närvarande räknar trettio medlemmar, jemt fördelade på de båda afdelningarna.

Det var under hösten 1889 som samfundet började sin egentliga verksamhet. I öfverensstämmelse med stadgarnes föreskrifter började man då hålla så väl allmänna som afdelningssammanträden, hvilket sedan oafbrutet fortgått. Att förbereda utgifvandet af de ofvan omtalade beskrifningarne utsågos då för de tre följande åren fem komiterade, nämligen professor Sahlin, bibliotekarien Annerstedt samt professorerna Alin, Noreen och P. A. Geijer, hvilken sistnämnde för samma tid äfven valdes till samfundets sekreterare.

Till samfundets ordförande har professor Sahlin alltid blifvit omvald, och bibliotekarien Annerstedt fungerar såsom dess vice ordförande, sedan professor Häggström med 1889 års utgång lemnade denna post. Inom den filosofisk-historiska afdel-

ningen intages ordförandeplatsen fortfarande af professor Sahlin; inom den filologiska afdelningen ha professorerna Häggström, Noreen och Tegnér i nu angifven ordning, samt för innevarande år professor Sundén mottagit val till ordförande. Docenten Edfeldt och professor P. A. Geijer ha alltifrån hösten 1889 tjenstgjort som sekreterare, hvar inom sin afdelning.

Vid en öfverblick af samfundets nu snart treåriga verksamhet bör man erinra sig, att enligt den testamentariska föreskriften och de på densamma grundade stadgarna denna verksamhet bör omfatta följande olika uppgifter:

1. Vetenskapliga föredrag;

2. Fortgående utgifvande af skrifter i de af samfundet representerade vetenskaperna;

3. Ombesörja utgifvandet af topografisk-historiska beskrifningar öfver Stockholm och Upland;

4. Offentliggöra sådana i det Westinska biblioteket befintliga skrifter, som kunna anses deraf förtjenta.

Vetenskapliga föredrag hafva hållits på alla sammankomster, så väl de allmänna som dem inom endera afdelningen. Deras samfälda antal uppgår nu till femtio, och inalles tjugutvå af samfundets medlemmar hafva dertill bidragit. I nedan följande förteckning meddelas författarnes namn samt uppgift om ämnen för föredragen och tiden då de hållits.

Föredrag af filologiskt innehåll:

Prof. Danielsson: Bidrag och förslag till tolkning af dunkla ställen i en grekisk inskrift från tredje seklet f. Chr. som år 1854 upptäcktes och tillvaratogs på Creta nära Heracleum. 31 Jan. 1890.

Om några nya grekiska papyri. 30 Nov. 1891.

Prof. Erdmann: Om grundbetydelsen af orden *kläde* och *filt* och dermed sammanhängande ord i de europeiska språken. 23 Nov. 1889.

Om Anglernas stamhem och betydelsen af deras namn. 28 Febr. 1890.

Om antagandet af ett indoeuropeiskt *k*-prefix och därpå beroende germanska dubbelformer. 7 April 1891.

Prof. P. A. GEIJER: Om vulgärlatinet från den romanska språkforskningens ståndpunkt. 26 Okt. 1889.

Referat af en på franska författad uppsats af licentiaten C. Svedelius, »Études sur la sémantique». 27 Okt. 1890.

Försök till etymologisk förklaring af de båda franska orden *cabaret* och *gueux*. 25 Febr. 1891.

Om den nationela språkrörelsen i Syd-Frankrike. 22 Jan. 1892.

Lektor KNÖS: Nyare åsikter om språket i de homeriska dikterna och om homerisk textkritik. 29 April 1892.

Prof. LUNDELL: Om det kyrkslaviska språkets nationalitet. 18 Okt. 1890.

Prof. NOREEN: Om några i trakten af Jenisej upptäckta och af det Finska Archeol. Sällskapet i Helsingfors utgifna inskrifter. 29 Okt. 1889.

Om komparativer och superlativer i de germanska språken af typen *superior, summus*. 28 Maj och 26 Sept. 1890.

Om ursprunget till sagorna om Fjolner, Svegder, Vanland och Visbur. 27 Nov. 1890.

Fortsättning till kritiken af ynglingasagan. 31 Okt. 1891.

Doc. PIEHL: Om betydelsen af termen *kanon* och lämpligheten af dess användning inom den egyptiska konsten. 31 Mars 1890.

Om fornegyptiska räkneord med anledning af ett af föredraganden själf nyligen upptäckt sådant. 23 Mars 1891.

Om egyptiska hieratiska texter, jämte ny tolkning af en dylik. 29 Sept. 1891.

Prof. SUNDÉN: Några punkter af Sullas lagstiftning angående tribunmakten. 23 Mars 1892.

Doc. TAMM: Om östeuropeiska lånord i svenskan. 9 April 1890.

Om sammansättningar i svenskan från syntaktisk-genetisk synpunkt. 23 Febr. 1891.

Prof. TEGNÉR: En fråga ur den semitiska syntaxen. 28 Jan. 1891

Om pluralformer i svenskan. 29 Sept. 1891.

Doc. WAHLUND: Om uppkomsten af legenden om Sankt-Brendans munk-odyssé. 29 Febr. 1892.

Föredrag af filosofiskt innehåll:

Doc. BURMAN: Om Edward von Hartmanns kunskapsteori. 13 Febr. 1890.

Doc. EDFELDT: Om indelningen af de varelser, som höra till människans värld. 10 April 1890.

Om J. Baumanns kunskapsteori och metafysik. 11 Dec. 1890.

Om religionsvetenskapernas indelning. 9 April 1891.

Prof. K. R. GEIJER: Om mnemonik. 27 Maj 1890.

Prof. RIBBING: Öfversiktlig framställning af Platos lära om det sköna. 12 Mars 1891.

Prof. SAHLIN: Om de menskliga samhällenas inbördes förhållanden. 27 Sept. 1889.

Om viljans frihet. 9 Jan. 1890.

Om en fördom i den moderna filosofien. 18 Sept. 1890.

Om menniskans estetiska förmåga. 12 Febr. 1891.

Om straff såsom vedergällning och såsom rättelse. 14 Maj 1891.

Öfver två moderna tyska sedelärares åsigter om samvetet. 14 Jan. 1892.

Några drag ur naturrättens historia. 12 Maj 1892.

Föredrag af historiskt eller litteraturhistoriskt innehåll:

Prof. ALIN: Om betydelsen af regeringsformeus antagande den 6 Juni 1809. 24 Okt. 1889.

Representationsfrågan vid 1840—41 års riksdag. 9 Okt. 1890.

Nya bidrag till svensk-norska unionens historia. 12 Nov. 1891.

Bibliotek. ANNERSTEDT: Svenska riksdagsakter m. m. 1561—68 utgifna af E. Hildebrand. 14 Nov. 1889.

Några drag ur Upsala universitets-biblioteks äldre historia. 14 April 1892.

Prof. BOËTHIUS: Några anmärkningar om statshvälfningen efter Carl XII:s död och det däraf framgångna statsskicket. 8 Maj 1890.

v. Bibliotek. BYGDÉN: Några notiser om de handskrifna anteckningar om Lapplands språk och kultur, hvilka samlats af pastorn i Dorotea J. Nenzén († 1881) och år 1889 skänkts till Upsala bibliotek, äfvensom — med stöd af dessa anteckningar — om det forna silfververket i Piteå Lappmark. 13 Nov. 1890.

Prof. HJÄRNE: Den Novgorodska republikens uppkomst och samband med det skandinaviska riket i Ryssland. 26 Febr. 1890.

Orsakerna till Polens undergång enligt nyare forskningar. 8 Jan. 1891.

Riksdagarne i det gamla Ryssland. 19 Maj 1891.

En spansk ambassadörs berättelser om svensk-rysk politik i början af frihetstiden. 17 Mars 1892.

Prof. NYBLOM: Ludvig Holberg och hans komedier. 20 Mars 1890.

Om en arkitekt under Gustavianska tiden. 10 Sept. 1891.

Utgifna skrifter. Af de i föreliggande band ingående fem särskilda skrifterna äro de, som författats af professor Erdmann och docenten Piehl, grundade på föredrag, som hållits inom samfundet. De båda öfriga ha till författare docenterna Burman och Nordvall och ha efter förslag inom vederbörande afdelning i föreskrifven ordning antagits till införande bland skrifter utgifna af samfundet. Af det andra bandet äro flera skrifter dels redan under tryckning dels snart tryckfärdiga. Man har sålunda godt hopp att jämförelsevis snart kunna för allmänheten framlägga äfven detta band.

Topografisk-historiska beskrifningar öfver Stockholm och Upland. Denna svåra och dyrbara uppgift har, såsom redan är antydt, kräft en lång ekonomisk förberedelse. Men det är ej nog dermed, ty den har äfven kräft en lång litterär sådan. Enligt donators föreskrift böra dessa beskrifningar grundas på det i hans bibliotek för denna uppgift samlade rikhaltiga materialet. Det blef derföre nödvändigt att först utarbeta en omfattande katalog öfver sådana i de Westinska samlingarna befintliga böcker och handskrifter, som falla

inom området för dessa båda beskrifningar. Detta dryga katalogsarbete begyntes af en tillförordnad amanuens vid härvarande bibliotek. Sedan denne deraf utfört en mindre del, öfvertogs detta värf af bibliotekarien Bygdén, som nu utfört detsamma och äfven vidgat denna katalog med hänvisningar till öfriga vigtigare, så väl tryckta som otryckta källor, ej blott inom universitetsbiblioteket utan äfven i hufvudstadens samlingar. Han har äfven åtagit sig att leda tryckningen af denna katalog, som blir en oumbärlig hjelpreda för dem, som med dessa beskrifningar få någon befattning. Inom några månader bör denna katalog hinna att bli färdig från trycket, hvarefter först verksamma underhandlingar kunna inledas med kompetenta personer, som torde finnas villiga att åtaga sig utarbetandet af dessa beskrifningar, vare sig någon hel sådan eller särskilda delar deraf.

Utgifvandet af valda skrifter ur det Westinska biblioteket. Äfven denna uppgift förutsätter en noggrann undersökning af detta biblioteks rika tillgångar på öfriga områden, i likhet med hvad som genom ofvannämnda katalogsarbete redan blifvit utfördt med afseende på en vigtig del af den i denna samling ingående historisk-topografiska litteraturen. Som samfundets tillgångar dock ej äro stora, då man betänker de olika och dyrbara uppgifter, som åligga detsamma, måste vid ett dylikt urval en sträng sofring iakttagas, så att valet endast träffar sådant, som eger ett verkligt och varaktigt intresse. Enligt beslut af den 25 Februari 1891 har samfundet för detta ändamål tillsvidare afsatt 2,000 kronor, hvarigenom man torde för den närmaste framtiden hafva tillräckligt tillgodosett denna uppgift.

Samfundets ekonomiska ställning. Vid afslutandet af 1891 års räkenskaper befunnos dess samtliga tillgångar uppgå till 78,218 kronor och 38 öre. Enligt stadgarna och senare beslut voro dessa medel fördelade på följande sätt:

Jakob Westins fond	kr.	50,000,00
Beskrifningsfonden	»	19,418,04
Westinska skriftfonden	»	2,000,00
Samfundets egen fond	»	6,800,34
Summa	kr.	78,218,38

Alla samfundet tillhöriga medel äro insatta hos och förvaltas af Upsala universitet.

Af denna korta redogörelse torde framgå, att för samfundets organisation donators föreskrifter noga iakttagits, samt att, sedan det en gång börjat sin verksamhet, samfundet låtit sig angeläget vara att efter måttet af krafter och tillgångar motsvara billiga kraf på de uppgifter, som det har fått sig ålagdt att fylla. Man bör äfven med hoppfull tillförsikt kunna räkna derpå, att det skall gå en god framtid tillmötes i den mån det växer och utvecklas, att det skall få en allt större och högre betydelse för det vetenskapliga lifvet inom landets älsta högskola, och att genom dess förmedling vigtiga inlägg skola göras i det stora bildningsarbete, som det tillkommer de humanistiska vetenskaperna att främja och utföra.

Upsala den 1 Juni 1892.

Enligt uppdrag
P. A. Geijer,
Samfundets sekreterare.

Ledamöter af Humanistiska Vetenskapssamfundet i Upsala, som deri inträdt före den 1 Juni 1892.

Filosofisk-historiska afdelningen.

	Inträdt.
f. d. Riksarkivarien C. G. MALMSTRÖM	1881
Professor C. R. NYBLOM	1881
— S. RIBBING	1881
— C. Y. SAHLIN, Samfundets ordförande	1881
— O. ALIN	1889
Bibliotekarien C. ANNERSTEDT, Samfundets vice ordförande	1889
Docenten E. O. BURMAN	1889
— H. EDFELDT	1889
Professor K. R. GEIJER	1889
— H. HJÄRNE	1889
— S. BOËTHIUS	1890
v. Bibliotekarien L. BYGDÉN	1890
Professor P. HEDENIUS	1890
— I. S. LANDTMANSON	1890
Domprosten R. SUNDELIN	1890

Filologiska afdelningen.

Professor F. W. HÄGGSTRÖM	1881
— E. LÖFSTEDT, död 21 Maj 1889	1881
— O. A. DANIELSSON	1889
— A. ERDMANN	1889
— P. A. GEIJER, Samfundets sekreterare	1889
— A. NOREEN	1889

	Inträdt.
Professor H. N. ALMKVIST	1890
— J. A. LUNDELL	1890
Docenten K. PIEHL	1890
Professor J. M. SUNDÉN	1890
Docenten F. TAMM	1890
Professor E. TEGNÉR	1890
Docenten C. WAHLUND	1890
Lektor O. V. KNÖS	1891
Docenten K. F. JOHANSSON	1892
— P. PERSSON	1892

Skrifter utgifna af Humanistiska Vetenskapssamfundet i Upsala. I. 1.

ÜBER

DIE HEIMAT UND DEN NAMEN DER ANGELN

VON

A. ERDMANN.



UPSALA 1890.
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTR. AKTIEB.

Da die Ansichten über den kontinentalen Wohnsitz des altgermanischen Volksstammes der Angeln und die etymologische Bedeutung seines Namens trotz wiederholter Besprechung seitens der Sprachforscher und Historiker noch immer weit auseinander gehen, erscheint es nicht unangemessen jene Fragen einer nochmaligen Prüfung zu unterziehen. Denn abgesehen von dem allgemeinen historischen und sprachlichen Interesse, das an die Verhältnisse der nordgermanischen Völker während der ersten Jahrhunderte n. C. geknüpft ist, dürfte die Frage nach der Heimat und dem Namen desjenigen Stammes, welchem das stolze und mächtige Volk Englands seine Benennung verdankt, eine ausnehmende Bedeutung beanspruchen können. Dazu kommt, dass die zwei Hauptmeinungen betreffs der ursprünglichen Heimat der Angeln nach zwei ziemlich fern von einander liegenden Gegenden des Festlandes hinzeigen, und dass durch jene Meinungen auch die Ansichten über die Grenze zwischen dem skandinavischen und dem speziell germanischen Stamme während der ersten nachchristlichen Jahrhunderte beeinflusst werden.

Freilich scheint es gegenwärtig kaum möglich vollgültige Beweise für eine entschiedene Lösung der Frage zu erbringen. Die alten Quellen sind zu unvollständig, unklar und widerstreitend. Man muss es mehrfach bei einem grösseren oder geringeren Grade von Wahrscheinlichkeit bewenden lassen. Die folgenden Seiten erheben nur den Anspruch durch Sichtung der Beweise und Darlegung einiger neuen Gesichtspunkte einen Beitrag zur Klärung der Frage zu liefern. [1]

Der Gang meiner Untersuchung wird der folgende sein. Erstens (I.) gebe ich eine schematische Übersicht der verschiede-

[1] Dieser Aufsatz wurde in theilweise gekürzter Fassung am 28. Februar d. J. in der philologischen Abtheilung des Humanistiska Vetenskapssamfund zu Upsala vorgetragen.

nen Theorien, welche betreffs der vorliegenden Frage von Sprachforschern und Historikern schon aufgestellt worden.

Zweitens (II.) führe ich in hinlänglichen Auszügen die alten Zeugnisse über die Angeln an, von Tacitus bis zum König Aelfred, auf deren Deutung eine kritische Ansicht von der Frage selbstverständlich in überwiegendem Grade gegründet werden muss.

In der dritten Abtheilung (III.) werde ich diejenige Ansicht über den Stammsitz der Angeln, welcher ich mich anschliesse, darlegen und mit Beweisen stützen.

In der vierten (IV.) werde ich die Gründe, welche für die entgegengesetzten Ansichten angeführt worden, prüfen und zu widerlegen versuchen.

Fünftens (V.) wird die Frage vom sprachgeographischen Gesichtspunkte aus in Erwägung gezogen werden.

Und endlich (VI.) werde ich die Etymologie und Bedeutung des Volksnamens Angeln und damit zusammenhängende Fragen behandeln.

Es versteht sich von selbst, dass die Frage nach den Angeln wissenschaftlich nur im Zusammenhange mit den Verhältnissen der gesammten nordgermanischen Stämme, insbesondere der Warnen, Friesen, Sachsen,' Jüten, Thüringer und Langobarden betrachtet werden kann. Der Gedanke, dieselbe als etwas für sich abgeschlossenes zu behandeln, wäre ja widersinnig. Jene Verhältnisse müssen natürlich immer im Auge behalten werden. Dieselben aber in die Darlegung und Diskussion der Angelnfrage einzuführen, würde den Umfang meines Aufsatzes weit über die demselben gesteckten Grenzen ausdehnen. Was aber der Aufsatz durch diese Beschränkung des Planes an vielseitiger Begründung verliert, wird er vielleicht an Übersichtlichkeit gewinnen. Das möchte ich aber hier bemerken, dass ich keine gesicherte historisch- oder sprach-geographische Thatsache betreffs der übrigen germanischen Völkerstämme gefunden habe, die mit der von mir unten vertheidigten Ansicht über die Angeln im Widerstreit stände.

I

Hinsichtlich der Frage nach der kontinentalen Heimat der Angeln sind, so weit mir bekannt, folgende Ansichten ausgesprochen worden.

1) Die Angeln waren in der schleswigschen Landschaft Angel(n) wohnhaft und wanderten von dort nach England aus.

LAPPENBERG, Geschichte von England I. p. 89, 90 (1834).

WAITZ, Nordalbingia p. 1, 2 in Nordalbingischen Studien I. pag. 1—10 (1844).

MÜLLENHOFF, Die deutschen Völker an Nord- und Ostsee in ältester Zeit p. 116, 142 in Nordalb. Stud. I. p. 111—174 (1844). Deutsche Alterthumskunde II. p. 99 (1887). Beovulf, Untersuchungen p. 59 (1889).

TEN BRINK, Geschichte d. engl. Literatur I. p. 1 (1877). Beowulf, Untersuchungen p. 197 (1888) (Quellen und Forschungen LXII.)

W. ARNOLD, Deutsche Geschichte I. Deutsche Urzeit, 3. Aufl. p. 168 (1881).

WINKELMANN, Geschichte der Angelsachsen bis zum Tode König Aelfreds p. 18 (1884) (in Onckens Allgemeiner Geschichte in Einzeldarstellungen).

MÖLLER, Das Altenglische Volksepos p. 4 Note 2 (1883).

LUDWIG SCHMIDT, Älteste Geschichte der Langobarden p. 3 Note 1 (1884).

SEELMANN, Die Bewohner Dänemarks und Schonens vor dem Eindringen der Dänen p. 31; vgl. Nordthüringen p. 2. Die Ortsnamen-endung -leben p. 21: in Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung, XII. Jahrgang 1886. (1887).

LUDWIG WEILAND, Die Angeln p. 18 (1889)[1].

PALGRAVE, History of the Anglo-Saxons p. 33 (1835). (The Family Library No. XXI.)

TURNER, History of the Anglo-Saxons I. p. 64 folg. 89 (1840).

GREEN, Short History of England p. 1 (1867).

MURRAY, A new English Dictionary p. 327 (1884).

KEYSER, Om Nordmændenes Herkomst og Folkeslægtskab (1839) in Samlede Afhandlinger (1868) p. 101. 139.

MUNCH, Det norske Folks Historie I: 1, p. 55 (1852).

THORSEN, De danske Runemindesmærker I. p. 241 (1864).

Anm. 1. KEMBLE, The Saxons in England vol. I. (1849) und FREEMAN, The history of the Norman conquest of England vol. I. (1867) sprechen keine bestimmte Ansicht über den alten Stammsitz der Angeln aus.

Anm. 2. KLUGE scheint abgeneigt bis auf weiteres eine entschiedene Stellung zur Frage nach der Urheimat der Angeln zu nehmen. Aus seiner etymologischen Erörterung im Wörterbuche 4:te Aufl. 1889 p. 9. s. v. Angel, den Schluss zu ziehen, dass er der schleswigschen Herstammung den Vorzug gäbe, ist man wohl kaum berechtigt. In seiner Geschichte der englischen Sprache[1] bespricht er die Frage nur in der Kürze, und zwar sagt er p. 781 (in Pauls Grundriss der germanischen Philologie I. Band): »Die genaue Urheimat der Germanen Englands auf dem Kontinent ist ungewiss. Beda (Hist. Eccles. Gent. Angl. I, 15) nennt die Angeln, Sachsen und Jüten als Besiedler; nur die Heimat der Angeln bestimmt er näher als das schleswigsche Angeln». Auf der folgenden Seite aber weist er darauf hin, dass die mitteldeutschen Angeln, welche in Nordthüringen sesshaft waren, sprachlich als die nächsten Verwandten der Engländer zu gelten haben. Vielleicht stimmt Kluge in der Hauptsache Arnold (sieh a. oben p. 5 a. O.) bei, nach welchem die Eroberung Britanniens von den »nördlichen

---

[1] Erst als mein Aufsatz druckfertig vorlag, hatte ich Gelegenheit die ersten Aushängebogen zu Prof. Kluges Geschichte der englischen Sprache (in Pauls Grundriss) einzusehen. Daraus bekam ich auch Kunde von Weilands Schrift. Diese enthält keine selbständige Untersuchung, sondern beabsichtigt nur "eine Zusammenfassung" zu geben "dessen, was Müllenhoff und Andere, die in seinem Geiste arbeiten, gewonnen haben".

Angeln» (in Schleswig) »in Verbindung mit den benachbarten Sachsen und Jüten im fünften Jahrhundert» ausgegangen ist, aber Angeln und Warnen »in früher Zeit» (schon vor Tacitus, sieh Arnold p. 167) »aus der cimbrischen Halbinsel . . . in Deutschland eingewandert, und da sie das Land zu beiden Seiten der Elbe schon besetzt fanden in einem schmalen Strich keilförmig nach Süden vorgedrungen sind». Dieser Ansicht scheint sich BREMER angeschlossen zu haben in Paul-Braunes Beiträgen IX. p. 579 (1884): »Die geschichtsschreiber berichten uns von den wanderungen eines teiles der Angeln Elbaufwärts nach Nordthüringen. Arnold hat aus den ortsnamen auf *-leben* auf das schlagendste ihre wohnsitze hier nachgewiesen. Sie besassen etwa das stromgebiet der Bode und der Unstrut.» Es sei hier nur bemerkt, um Missverständnissen vorzubeugen, dass Bremer mit den von ihm angedeuteten Geschichtsschreibern nicht etwa alte (klassische oder mittelalterliche) Autoren hat meinen können, sondern nur historische Verfasser der neueren Zeit. Denn alte Zeugnisse über vor-taciteische Wanderungen der Angeln giebt es nicht.

2) Die Angeln sassen in Mittel-Deutschland an der Elbe-Saale und siedelten von dort aus nach England über.

ZEUSS, Die Deutschen und die Nachbarstämme p. 153, 495—499 (1839).

WORSAAE, Slesvigs Oldtidsminder p. 72 (1865).

Anm. 1. GRIMM, Geschichte der deutschen Sprache, 2. Aufl. p. 446, 457 (1853) behauptet, dass die Angeln ihren älteren Sitz ostwärts der Elbe hatten, später aber den Strom hinab und nach Schleswig zogen, von wo aus sie nach England gelangten. Sieh auch DAHLMANN, Geschichte von Dännemark. I. p. 15 (1840).

Anm. 2. LATHAM, The English Language, 5. Edit. (1862) äussert sich p. 158 folgendermassen: »But it» (d. h. the district which is now called *Anglen*) was not likely to have been the mother-country of any large body of emigrants; still less for an emigration across the German Ocean; least of all for such a one as conquered England. There is, however, no objection to the *Anglen* of Sleswick having been *part* of the

country of the Angles who invaded England. The only objection lies against its having been co-extensive with the mother-country of the English. That a population sufficiently strong to have conquered and given a name to England and sufficiently famous to have been classed among the leading nations of Germany, both by Beda himself and by Ptolemy before him; is to be deduced from a particular district on the frontier of Jutland rather than from Northern Germany in general, from a section of the Duchy of Sleswick rather than from Holstein and Hanover at large — is unlikely. § 144. *(On the Language of Anglen).* — The statement that there is no objection to Anglen having been *part* of the land of the Angles is the only one that can be made. Nor can it be made without certain cautions and qualifications. Anglen can scarcely have belonged to the original Angle area, but, on the contrary, can only have been an outlying settlement — a settlement of certain Angles who made their way in the direction of Denmark, even as the conquerors of Britain made their way in the direction of Wales and Ireland.» vgl. ibid. p. 237—244; insbesondere p. 242: »The Angles were on the Lower Elbe», and p. 244: »Upon the whole, I come to the conclusion that the Angles were, *originally,* an inland population: belonging as much to the Middle as the Lower Elbe.» Aus diesen Ausführungen geht hervor, dass Latham, obwohl er im Laufe seiner Darstellung etwas schwankend ist, im Endresultate seiner Untersuchung sich entschieden der Zeussschen Ansicht genähert hat.

Anm. 3. HOLTZMANN, in seiner Ausgabe von Tacitus' Germania (1873), spricht p. 253, 254 die Vermuthung aus, dass die Angeln zu Tacitus' Zeit an der Ostsee wohnten, »später aber an die Saale hin nach Thüringen kamen und von da aus erst nach England wanderten».

Anm. 4. WIETERSHEIM-DAHN, Geschichte der Völkerwanderung (1881). Wenn man die Angaben über die Völkerschaften in Holstein, Schleswig und Jütland (I. Band. p. 595) mit den Aussagen über die Angeln (II, p. 335) und die Überwanderung der Angeln und Sachsen nach Britannien (II. p. 317) zusammenhält, scheint der Schluss gerechtfertigt, dass die Verfasser in der vorliegenden Frage der Zeussschen Meinung den

Vorzug gegeben, wenigstens nicht aus Schleswig die Angeln übersiedeln lassen.

Anm, 5. In SIEBS neulich erschienener Arbeit, Zur Geschichte der Englisch-Friesischen Sprache I. (1889) findet sich keine positive Angabe darüber, wo etwa nach des Verfassers Ansicht der alte Sitz der Angeln gerade am wahrscheinlichsten anzusetzen wäre. Er verwirft aber (p. 23) als eine Fabel diejenige Aussage Bedas über die Herkunft der Angeln aus Schleswig, mit der die oben p. 5 im Paragraph **1**) zusammengefasste Ansicht im wesentlichsten Grade begründet zu werden pflegt. Übrigens sagt er (p. 13): »Weil das gesammte gebiet der nordseeküste und somit das sprachgebiet ihrer bewohner nach dem binnenlande zu vermutlich abgeschlossen war, so ist es, wenn auch denkbar, doch nicht wahrscheinlich, dass jene stämme, welche Britannien besiedelten und eine dem friesischen so nahe verwante, von den nicht engl.-frs. mundarten des späteren Deutschland aber stark abweichenden sprache redeten, im rücken der Friesen gewohnt hätten; es ist weit eher zu vermuten, dass sie im osten der taciteischen Friesen an der küste der Nordsee sassen und mit ihren westlichen nachbarn in regem verkehr standen. Und wenn selbst ein binnenvolk Germaniens ein contingent zur besiedlung des britannischen insellandes gestellt haben mag, so wird doch der erste anstoss zur auswanderung höchstwahrscheinlich von einem mit der Nordsee vertrauten volksstamme gegeben worden sein. Hier kommen die nördlich der Elbe wohnenden Sachsen und die mit ihnen vielleicht in enger politischer Beziehung stehenden Chauken in frage;» p. 12: »Alle diese angaben weisen durch ihre geringe zahl und durch ihren inhalt darauf hin, dass sich Friesen an der besiedlung Britanniens wol beteiligt, dabei aber keine bedeutende rolle gespielt haben.» vgl. auch p. 21 über die Transalbingier.

3) Eine abweichende Meinung wird von JESSEN, Undersøgelser til Nordisk Oldhistorie p. 50—55 (1862), vertreten, dem sich TENGBERG, Nordisk Familjebok (1876), angeschlossen hat. Es hat nach Jessen kein Volksstamm der Angeln in irgend einem wesentlichen Masse an der Invasion Englands Theil

genommen. Es waren in ganz überwiegendem Grade friesisch-sächsische Stämme, die auswanderten (nebst einer kleinen Zahl von Jüten). Der Name der Angeln (wie auch der der Sachsen) bezeichnet nicht einen auswandernden und erobernden Volksstamm. Wenn der Name der englischen Angeln überhaupt eine Anknüpfung an das Festland hat und nicht erst innerhalb England entstanden ist, was Jessen und Tengberg eher geneigt sind zu glauben (vgl. auch Worsaae a. o. a. O.), beruht derselbe darauf, dass ein einzelner Haufen oder einzelne Häuptlinge oder Geschlechter derjenigen kontinentalen Angeln, welche im 5. 6. Jahrh. am unteren Rhein sassen, zusammen mit den friesisch-sächsischen Stämmen nach England gekommen waren. Jene Rhein-Angeln waren übrigens von den Angeln Binnendeutschlands ausgegangen (sieh Jessen, p. 51.).

4) Kaum der Erwähnung werth ist die von H. BENING, »Welches Volk hat mit den Sachsen Britanien erobert und diesem den Namen England gegeben? (1888)»[1] vorgetragene Meinung, nach der weder die schleswigschen noch die linkselbischen Angeln, sondern die Engern (Angrivarier) die Genossen der Sachsen bei der Eroberung Englands waren. Ich wäre einfach über diese Hypothese hinweggegangen, wenn nicht Grimms Worte, Gesch. d. deutschen Sprache[2] p. 438, derselben einigen, obwohl sehr schwachen, Halt zu verleihen schienen. Weilands oben angeführte Schrift scheint zum Theil als Abwehr gegen Benings dilettantischen Erklärungsversuch entstanden zu sein (sieh Weiland p. 3).

---

[1] Ich kenne diese Schrift nur aus der kurzen Anzeige, welche im Jahresbericht der germanischen Philologie, 1888. p. 55. gegeben ist.

II

Es folgen die Auszüge aus den betreffenden Quellen, nämlich: Taciti Germania, Claudii Ptolemaei Geographia, Bedæ Historia Ecclesiastica nebst König Aelfreds Übersetzung, Aelfreds Übertragung des Orosius, The Anglo-Saxon Chronicle, und Nennii Historia Britonum.

1. Taciti Germania:

Cap. 35. Hactenus in occidentem Germaniam novimus: in septentrionem ingenti flexu redit. ac primo statim Chaucorum gens, quamquam incipiat a Frisis ac partem litoris occupet, omnium quas exposui gentium lateribus optenditur, donec in Chattos usque sinuetur. tam immensum terrarum spatium non tenent tantum Chauci, sed et implent etc. . . . cap. 36. In latere Chaucorum Chattorumque Cherusci nimiam ac marcentem diu pacem inlacessiti nutrierunt: etc. . . . cap. 37. Eundem Germaniæ sinum proximi Oceano Cimbri tenent, parva nunc civitas, sed gloria ingens. etc. . . . cap. 38. Nunc de Suebis dicendum est, quorum non una, ut Chattorum Tencterorumve, gens: maiorem enim Germaniæ partem optinent, propriis adhuc nationibus nominibusque discreti, quamquam in commune Suebi vocentur. insigne gentis obliquare crinem nodoque substringere: sic Suebi a ceteris Germanis, sic Sueborum ingenui a servis separantur. etc. . . . cap. 39. Vetustissimos se nobilissimosque Sueborum Semnones memorant; fides antiquitatis religione firmatur. etc. . . .; adicit auctoritatem fortuna Semnonum: centum pagis habitatur, magnoque corpore efficitur ut se Sueborum caput credant. cap. 40. Contra Langobardos paucitas nobilitat: plurimis ac valentissimis nationibus cincti non per obsequium, sed proeliis et periclitando tuti sunt. Reudigni de-

inde et Aviones et Anglii et Varini et Eudoses et Suardones et Nuithones fluminibus aut silvis muniuntur. nec quicquam notabile in singulis, nisi quod in commune Nerthum, id est Terram matrem colunt eamque intervenire rebus hominum, invehi populis arbitrantur. est in insula Oceani castum nemus, dicatumque in eo vehiculum, veste contectum; attingere uno sacerdoti concessum. etc. . . . cap. 41. Et hæc quidem pars Sueborum in secretiora Germaniæ porrigitur: propior, ut quo modo paulo ante Rhenum, sic nunc Danuvium sequar, Hermundurorum civitas, fida Romanis; eoque solis Germanorum non in ripa commercium, sed penitus atque in splendidissima Raetiæ provinciæ colonia. etc. . . . in Hermunduris Albis oritur, flumen inclitum et notum olim; nunc tantum auditur. (Germanische Alterthümer mit Text, Übersetzung und Erklärung von Tacitus Germania, von A. Holtzmann, herausggb. von A. Holder. Leipzig. 1873.)

2. CLAUDII PTOLEMÆI Geographia:

Lib. II. cap. 11. § 6. Κατέχουσι δὲ τῆς Γερμανίας τὰ μὲν παρὰ τὸν Ῥῆνον ποταμὸν ἀρχομένοις ἀπ᾽ ἄρκτων οἵ τε Βρούκτεροι οἱ μικροὶ καὶ οἱ Σύγαμβροι, ὑφ᾽ οὓς οἱ Σύηβοι οἱ Λαγγοβάρδοι· εἶτα Τένκεροι καὶ Ἰνκρίωνες μεταξὺ τοῦ τε Ῥήνου καὶ τῶν Ἀβνοβαίων ὀρέων· καὶ ἔτι Ἰντούεργοι καὶ Οὐαργίωνες καὶ Καριτνοί, ὑφ᾽ οὓς Οὐισποὶ καὶ ἡ τῶν Ἐλουητίων Ἔρημος μέχρι τῶν εἰρημένων Ἀλπείων ὀρέων.

§ 7. Τὴν δὲ παρωκεανῖτιν κατέχουσιν ὑπὲρ μὲν τοὺς Βρουκτέρους οἱ Φρίσιοι μέχρι τοῦ Ἀμισίου ποταμοῦ, μετὰ δὲ τούτους Καῦχοι οἱ μικροὶ μέχρι τοῦ Οὐισούργιος ποταμοῦ· εἶτα Καῦχοι οἱ μείζους μέχρι τοῦ Ἄλβιος ποταμοῦ· ἐφεξῆς δὲ ἐπὶ τὸν αὐχένα τῆς Κιμβρικῆς Χερσονήσου Σάξονες, αὐτὴν δὲ τὴν χερσόνησον ὑπὲρ μὲν τοὺς Σάξονας Σιγούλωνες ἀπὸ δυσμῶν, εἶτα Σαβαλίγγιοι, εἶτα Κοβανδοί, ὑπὲρ οὓς Χάλοι, καὶ ἔτι ὑπὲρ τούτους δυσμικώτεροι μὲν Φουνδούσιοι, ἀνατολικώτεροι δὲ Χαροῦδες, πάντων δ᾽ ἀρκτικώτεροι

Res gestæ Divi Augusti cap. 26. . . . Gallias et Hispanias provin*cias ab ea parte, qua eas adlui*t oceanus, *a* Gadibus ad ostium Albis flum*inis pacavi.* etc. Cla*ssi qui præerat meo jussu* ab ostio Rheni ad *s*olis orientis regionem usque ad . . . . m navigavit, quo neque terra neque mari quisquam Romanus ante id tempus adit, Cimb*r*ique et Charydes et Semnones et ejusdem tractus alii Germanorum popu*li* per legatos amicitiam meam et populi romani petierunt. (ed. Th. Mommsen. Berolini. 1865. p. LXXX.)

Κίμβροι· μετὰ δὲ τοὺς Σάξονας ἀπὸ τοῦ Χαλούσου ποταμοῦ μέχρι τοῦ Συήβου ποταμοῦ Φαροδεινοί, εἶτα Σειδινοὶ μέχρι τοῦ Οὐιαδούα ποταμοῦ, καὶ μετ' αὐτοὺς Ῥουτίκλειοι μέχρι τοῦ Οὐιστούλα ποταμοῦ.

§ 8. Τῶν δὲ ἐντὸς καὶ μεσογείων ἐθνῶν μέγιστα μέν ἐστι τό τε τῶν Συήβων τῶν Ἀγγειλῶν, οἵ εἰσιν ἀνατολικώτεροι τῶν Λαγγοβάρδων ἀνατείνοντες πρὸς τὰς ἄρκτους μέχρι τῶν μέσων τοῦ Ἄλβιος ποταμοῦ, καὶ τὸ τῶν Συήβων τῶν Σεμνόνων, οἵτινες διήκουσι μετὰ τὸν Ἄλβιν ἀπὸ τοῦ εἰρημένου μέρους πρὸς ἀνατολὰς μέχρι τοῦ Συήβου ποταμοῦ, καὶ τὸ τῶν Βουργουντῶν τὰ ἐφεξῆς καὶ μέχρι τοῦ Οὐιστούλα κατεχόντων.

§ 9. Ἐλάσσονα δὲ ἔθνη (καὶ) μεταξὺ κεῖνται Καύχων μὲν τῶν μικρῶν καὶ τῶν Συήβων Βρούκτεροι οἱ μείζους, ὑφ' οὓς Χαῖμαι· Καύχων δὲ τῶν μειζόνων καὶ τῶν Συήβων Ἀνγριουάριοι, εἶτα Λακκοβάρδοι, ὑφ' οὓς Δουλγούμνιοι· Σαξόνων δὲ καὶ τῶν Συήβων Τευτονόαροι καὶ Οὐίρουνοι· Φαροδεινῶν δὲ καὶ Συήβων Τεύτονες καὶ Αὔαρποι· Ῥουτικλείων δὲ καὶ Βουργουντῶν Αἰλουαίωνες. (p. 254 ff. in der Ausgabe von Carolus Mullerus. vol. I. pars 1. Parisiis 1883). (Ich gebe auch die lateinische Übersetzung des 8. §. »Ex gentibus introrsum et in media terra habitantibus maximæ sunt gentes Suevorum Angilorum, qui ad orientem sunt a Langobardis septentriones versus extenti usque ad mediam Albis fluvii partem, et Suevorum Semnonum, quorum fines ultra Albim ab ea quam diximus parte orientem versus pertingunt usque ad Suevum fluvium, et Burguntarum, qui inde usque ad Vistulam habitant.»)

C. Velleii Paterculi Historiæ Lib. II. cap. CVI. Proh Dii boni! quanti voluminis opera insequenti æstate (d. i. im Jahre 5. n. C.), sub duce Tiberio Cæsare gessimus! Perlustrata armis tota Germania est; victæ gentes, pæne nominibus incognitæ; receptæ Cauchorum nationes: etc. Fracti Langobardi, gens etiam germana feritate ferocior. Denique, quod numquam antea spe conceptum, nedum opere tentatum erat, ad quadringentesimum milliarium, a Rheno usque ad flumen Albim, qui Semnonum Hermund(ur)orumque fines præterfluit, romanus cum signis perductus exercitus: et eodem, mira felicitate et cura ducis, temporum quoque observantia, classis, quæ Oceani circumnavig(av)erat sinus, ab inaudito et incognito ante mari flumine Albi subvecta, plurimarum gentium victoria, cum abundantissima rerum omnium copia, exercitui Cæsarique se junxit. (ed. Ruhnkenius-Lemaire. Parisiis. 1822. p. 243—244).

3. BEDÆ Historia ecclesiastica gentis Anglorum:

Lib. I. cap. XV. Ut invitata Brittaniam gens Anglorum, primo quidem adversarios longius ejecerit; sed non multo post juncto cum his foedere, in socios arma verterit.

Anno ab Incarnatione Domini quadringentesimo quadragesimo nono, Marcianus cum Valentiniano quadragesimus sextus ab Augusto regnum adeptus, septem annis tenuit. Tunc Anglorum sive Saxonum gens invitata a rege præfato (d. h. Vurtigerno) in Brittaniam tribus longis navibus advehitur, et in Orientali parte insulæ jubente eodem rege locum manendi, quasi pro patria pugnatura re autem vera hanc expugnatura, suscipit. Inito ergo certamine cum hostibus qui ab Aquilone ad aciem venerant, victoriam sumpsere Saxones. Quod ubi domi nunciatum est, simul et insulæ fertilitas, ac segnitia Brittonum: mittitur confestim illo classis prolixior armatorum ferens manum fortiorem, quæ præmissæ adjuncta cohorti invincibilem fecit exercitum. Susceperunt ergo qui advenerunt, donantibus Brittanis, locum habitationis inter eos, ea conditione ut hi pro patriæ pace et salute contra adversarios militarent, illi militantibus debita stipendia conferrent. Advenerant autem de tribus Germaniæ populis fortioribus, id est, Saxonibus, Anglis, Jutis. De Jutarum origine sunt Cantuarii et Victuarii, hoc est, ea gens quæ Vectam tenet insulam, et ea quæ usque hodie in provincia Occidentalium Saxonum Jutarum natio nominatur, posita contra ipsam insulam Vectam. De Saxonibus, id est, ea regione quæ nunc antiquorum Saxonum cognominatur, venere Orientales Saxones, Meridiani Saxones, Occidui Saxones. Porro de Anglis, hoc est, de illa patria quæ Angulus dicitur et ab eo tempore usque hodie manere desertus inter provincias Jutarum et Saxonum perhibetur, Orientales Angli, Mediterranei Angli, Merci, tota Nordanhymbrorum progenies, id est, illarum gentium quæ ad Boream Humbri fluminis inhabitant, cæterique Anglorum populi sunt orti. Duces fuisse perhibentur eorum primi duo fratres Hengist et Horsa; etc. . . . (Monumenta historica Britannica. vol. I. p. 120, 121).

Ða wæs ymb feower hund wintra *and* niȝon *and* feowertiȝ fram ures Drihtnes menniscnysse *þæt* Martianus Casere rice onfenȝ *and* seofon ȝear hæfde. se wæs syxta eac feowertiȝum

fram Azusto þam Cæsere. ða Anzel þeod *and* Seaxna wæs zelaþod fram ðam foresprecenan cyninze. *and* on Breotone com on þrym myclum scypum. *and* on east dæle ðyses ealondes eardunz stowe onfenz ðurh ðæs ylcan cyninzes bebod þe hi hider zelaþode *þæt* hi sceoldan for heora eþle compian *and* feohtan. *and* hi sona compedon við heora zewinnan þe hi oft ær norþan on herzedon. *and* Seaxan þa size zeslozan. þa sendan hi ham ærenddracan. *and* heton seczan ðysses landes wæstmbærnysse. *and* Brytta yrzþo *and* hi þa sona hider sendon maran sciphere strenzran wihzena. *and* wæs unoferswiþenlic weorud. ða hi to zædere zeþeodde wæron *and* him Bryttas sealdan *and* zeafan eardunz stowe betwi him *þæt* hi for sibbe *and* for hælo heora eþles campodon *and* winnon wið heora feondum. *and* hi him andlyfne *and* are forzeafen for heora zewinne; Comon hi of ðrim folcum ðam stranzestan Germanie. *þæt* of Seaxum. *and* of Anzle. *and* of Geatum; Of Geata fruman syndon Cantware. *and* Wihtsætan. *þæt* is seo ðeod þe Wiht *þæt* Ealond on eardað; Of Seaxum *þæt* is of þam lande þe man hateð eald Seaxan coman East Seaxan. *and* Suð Seaxan. *and* West Seaxan; And of Enzle coman Eastenzle. *and* Middelenzle. *and* Myrce. *and* eall Norþhembra cynn. is *þæt* land (var. lect.: ealand) ðe Anzulus is nemned betwyh Geatum *and* Seaxum; Is sæd of ðære tide ðe hi ðanon zewitan oð to dæze *þæt* hi weste wunize; Wæron ða ærest heora latteowas *and* heretozan twezen zebroþra Henzist *and* Horsa; (sieh p. 57, 58 in Whelocs Ausgabe, Cantabrigiæ 1643).

4. König Aelfreds Einleitung seiner Orosius-übersetzung:

. . . be westan Ealdseaxum is Aelfe muþa þære ie, *and* Frisland. *and* þonan westnorð is þæt lond þe mon Ongle hæt, *and* Sillende *and* sumne dæl Dene. *and* be norþan him is Afdrede *and* eastnorþ Wilte, þe mon Hæfeldan hætt. *and* be eastan him is Wineda lond, þe mon hætt Sysyle, *and* eastsuþ, ofer sum dæl, Maroara. *and* hie Maroara habbað be westan him þyringas, *and* Behemas, *and* Begware healfe; (sieh King Alfred's Orosius edited by H. Sweet. Part. I. 1883. p. 16).

and of Sciringes heale he (d. h. Ohthere) cwæð *þæt* he seglode on fif dagan to þæm porte þe mon hæt æt Hæþum;

se stent betuh Winedum, *and* Seaxum, *and* Angle, *and* hyrð in on Dene. Ða he þiderweard sêglode fram Sciringes heale, þa wæs him on þæt bæcbord Denamearc, *and* on þæt steorbord widsǣ þry dagas; *and* þa, twegen dagas ær he to Hæþum come, him wæs on þæt steorbord Gotland, *and* Sillende, *and* iglanda fela. On þæ*m* landum eardodon Engle, ær hi hider on land coman. *and* hym wæs ða twegen dagas on ðæt bæcbord þa igland þe in Denemearce hyrað. (sieh ibid. p. 19).

5. The Anglo-Saxon Chronicle:

a^o^443. Her sendon Brytwalas ofer sæ to Rome. and heom fultumes bædon wið Peohtas. ac hi þær nefdon nænne. forþan ðe hi feordodan wið Aetlan Huna cininge. and þa sendon hi to Anglum. and Angel cynnes æðelingas þes ilcan bædon.

a^o^449. Hujus tempore celebratur Calcedonense concilium dcxxx episcoporum adversus Euticem abbatem et Dioscorum. Her Martianus and Valentinus onfengon rice. and rixadon VII wiñt. and on þeora dagum gelaðode Wyrtgeorn Angel cin hider. and hi þa coman on þrim ceolum hider to Brytene. on þam stede Heopwines fleot. Se cyning Wyrtgeorn gef heom land on suðan eastan ðissum lande. wiððan þe hi sceoldon feohton wið Pyhtas. Heo þa fuhton wið Pyhtas. and heofdon sige swa hwer swa heo comon. Hy ða sendon to Angle heton sendon mara fultum. and heton heom secgan Brytwalana nahtscipe. and þes landes cysta. Hy ða sona sendon hider mare weored þam oðrum to fultume. Ða comon þa men of þrim megðum Germanie. Of AldSeaxum. of Anglum. of Iotum. Of Iotum comon Cantwara. and Wihtwara. þ*æt* is seo megð þe nu eardaþ on Wiht. and þ*æt* cyn on WestSexum þe man nu git hæt Iutna cynn. Of EaldSeaxum coman EastSeaxa. and SuðSexa. and WestSexa. Of Angle comon se á syððan stod westig. betwix Iutum and Seaxum. EastAngla. MiddelAngla. Mearca. and ealla Norþhymbra. Heora heretogan wæron twegen gebroðra. Hengest. and Horsa. etc. . . . (The Laud Ms. in Two of the Saxon Chronicles . . . edited by J. Earle. Oxford. 1865.)

6. NENNII Historia Britonum:

Cap. 37: . . . . . Et Hengistus, inito consilio cum suis senioribus qui secum venerant de insula Oghgul quid peterent regi pro puella; unum consilium illis omnibus fuit, ut peterent regionem quæ in lingua eorum vocatur Canthguaraland, in nostra autem lingua Chent. Et dedit illis . . (Monum. histor. Britann. vol. I. p. 65; var. lect. in einer jüngeren Handschrift statt Oghgul: Angul).

Der alten Autoren, bei denen der Angeln auf eine solche Weise Erwähnung geschieht, dass sich daraus ein direkter Beitrag zur Bestimmung der kontinentalen Heimat des Stammes holen lässt, sind also eigentlich nur drei, nämlich:

1. Tacitus, in Germania, cap. 40: im Jahre 98 n. C.

2. Claudius Ptolemæus, im elften Kapitel des zweiten Buches seiner Geographia: im zweiten Jahrh. n. C.

Folglich diese beiden in der Zeit vor der Invasion in England.

3. Beda, in seiner Historia ecclesiastica lib. 1 cap. 15: in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts.

Keine selbständige Bedeutung ist den betreffenden Aussagen König Aelfreds beizumessen, weder in dessen altenglischer Übersetzung von Bedas Kirchengeschichte, noch in der berühmten Einleitung seiner Orosius-übertragung. Die erste ist nämlich nichts als eine wortgetreue Wiedergabe des entsprechenden Passus bei Beda, ohne irgendwelche weitere Auslegungen oder sonstige Änderungen des lateinischen Originaltextes, wie sich ja König Aelfred in anderen seiner Übersetzungen öfters dergleichen zu machen erlaubt. Die zweite Stelle fusst auch im betreffenden Theile ganz und gar auf Beda; wenigsten enthält sie keine einzige neue Thatsache in Bezug auf die Abstammungsfrage. Dasselbe gilt auch von dem bekannten Passus in der Angelsächsischen Chronik (für das Jahr 449), der offenbar nur eine etwas verkürzte Übersetzung von Bedas oben erwähnter Darlegung ist, und ausserdem sowohl durch sprachliche als anderweitige Umstände sich als ein späteres Einschiebsel bekundet. Alle drei Notizen können daher als Beweise gelten, dass zur Zeit ihrer Abfassung auch den am besten unterrichteten Engländern nichts weiter über die alte Heimat der Angeln bekannt war, als was in Beda gelesen wurde.

Die Abfassungszeit und ursprüngliche Gestaltung der Historia Britonum, sowie der Verfasser und die späteren Interpolatoren dieser Geschichte, sind nicht ganz festgestellt. Hauptsächlich auf Grund der (in fast allen älteren Handschriften, auch in der ältesten und besten, fehlenden) Prologe (Prologus oder Præfatio, und Apologia) wird sie dem Abte zu Bangor Nennius zugeschrieben. Aber auch Gildas (im 6. Jahrhundert) und Andere werden in Handschriften als Verfasser bezeichnet. Nennius' Leben fiel grösstentheils ins 9. Jahrhundert: er war Schüler des walesischen Bischofs Elbert, welcher 809 starb. Ebert (Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande, 2. Band. Leipzig 1880. p. 387) setzt aus inhaltlichen Gründen die Abfassung der Historia Britonum ins Jahr 822. Müllenhoff, Beovulf Untersuchungen sagt p. 60: Nennius (Historia Britonum) wahrscheinlich aus der zweiten hälfte des neunten jh. — Hinsichtlich der Quellen heisst es in der Apologia: Ego (d. i. Nennius) autem coacervavi omne quod inveni, tam de annalibus Romanorum, quam de chronicis sanctorum Patrum, et de scriptis Scotorum Anglorumque et ex traditione veterum nostrorum. In einigen Mss. steht zwischen Patrum und et ex: id est Hieronymi, Eusebii, Isidori, Prosperi, et de annalibus Scottorum Saxonumque, (sieh Monum. histor. Britann. vol. I. p. 480). Ebert (p. 391 unten) nennt ausdrücklich Beda's Kirchengeschichte unter den Hauptquellen des Werkes. Was die in der Historia gegebene Nachricht über den älteren Wohnsitz der germanischen Eroberer betrifft, ist dieselbe gar zu dürftig und unbestimmt, um einen sicheren Schluss zu ermöglichen. Sie könnte übrigens durch Interpolation sehr gut aus Bedas Historia eccles. stammen, wenn auch die älteste Abfassung der Historia Britonum, wie nicht wahrscheinlich, vor Bedas Zeit fallen sollte.

III

Ich gehe jetzt zur Diskussion und Begründung der Ansicht über, die mir in Bezug auf den alten Stammsitz der Angeln als die richtige erscheint, und zur Widerlegung der Einwände, welche gegen dieselbe gemacht worden sind. Diese Ansicht muss von zwei verschiedenen und von einander unabhängigen Gesichtspunkten aus beleuchtet werden, nämlich dem historisch-geographischen und dem sprachgeographischen.

Ich wende mich hier zunächst zum ersten. Der zweite wird in der fünften Abtheilung zur Besprechung kommen.

Als leitender Grundsatz der historisch-geographischen Kritik wird wohl allgemein die Forderung anerkannt, dass man bei der Rekonstruktion des früheren Standes der Dinge, über welchen gleichzeitige oder ziemlich gleichzeitige Quellen Auskunft geben, von eben diesen Quellen ausgehen, und, wenn es irgend möglich ist, den zu rekonstruirenden Zustand ihnen anpassen muss. Dieser Forderung wird sich der Forscher nur in dem Falle entziehen dürfen, wenn er den Beweis geliefert hat, dass die gleichzeitigen Autoren entweder die Wahrheit nicht haben kennen können oder nicht haben sagen wollen. Dann, aber erst dann, darf der Forscher aus freier Hand, den Quellen zuwider, ein eigenes historisches Bild konstruiren, welches darauf je nach seiner inneren Wahrscheinlichkeit anerkannt oder verworfen werden mag. Sind aber die gleichzeitigen Zeugen in der Hauptsache glaubwürdig, oder kann man nicht, bei deren allgemeiner Glaubwürdigkeit, einen besonderen Grund, warum sie in diesem oder jenem Punkte sollten irre gegangen sein, darlegen, dann ist es meines Erachtens immer ein Hauptfehler der historisch-geographischen Betrachtung von den Quellen irgendwie abzuweichen,

sei es, dass dies eigenen vorgefassten Theorien zu Liebe geschieht oder aus Gründen, die aus anderen Gebieten als dem historisch-geographischen hergeholt sind. Aus beiden Anlässen ist es, in Bezug auf die vorliegende Frage nach den Angeln, mehrfach geschehen. Was insbesondere den zweiten von mir angedeuteten Anlass, d. h. sprachliche Gründe, betrifft, bin ich der Meinung, dass, wenn eine Betrachtung der ehemaligen Sprachverhältnisse Nordgermaniens zu einem Resultat führen würde, welches dem aus einer historisch-geographischen Untersuchung hervorgehenden Resultat widerstritte — was nicht der Fall ist, wie ich unten zu beweisen versuchen werde — dann sollte das eine oder das andere Resultat als richtig anerkannt werden, je nachdem es eine eigene grössere Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit besitzt. Sind beide Resultate gleich unsicher, ist der Ausschlag natürlich non liquet. In keinem Falle aber dürfen Gründe aus dem sprachlichen Gebiete störend auf die historisch-geographische Untersuchung einwirken oder umgekehrt.

1. Der erste Autor, der die Angeln nennt, ist Tacitus. Über den Werth von Tacitus' Germania in historisch-geographischer Hinsicht sieh HOLTZMANN in seiner Ausgabe p. 20—25. Vgl. Mommsen in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1886. Die *Anglii* bilden nach Tacitus, samt sechs anderen Stämmen, *Reudigni, Aviones, Varini, Eudoses, Suardones* und *Nuithones,* die dritte Gruppe des grossen suebischen Volksbundes. Die erste, und mächtigste, Gruppe, Sueborum caput, waren die Semnones, die zweite, geringzähligere, die Langobardi. Es wird allgemein angenommen, und zwar aus guten Gründen, dass die Semnones östlich von der Elbe um die Havel wohnten. Die Langobardi sassen nach Müllenhoff (sieh die Karte in seiner Deutschen Alterthumskunde II) westlich von der Elbe, zwischen der Elbe und der Aller, dem Nebenfluss der Weser; nach anderen zu Tacitus' Zeit östlich von der Elbe nordwärts von den Semnones. Wo die Anglii und die sechs übrigen kleinen Stämme anzusetzen sind, das ist eben der Hauptstreitpunkt. Müllenhoff verlegt die Anglii und Varini nach Schleswig, die Reudigni nach dem nördlichen Holstein, südwärts von den Anglii. Ich bin dagegen der

Ansicht, dass Tacitus' Worte, obwohl dieselben nicht ganz bestimmt sind und es ausserdem der geographischen Anschauung des römischen Verfassers an Genauigkeit gemangelt haben mag, deutlich nach einer anderen Gegend weisen. Tacitus spricht zuerst (cap. 34) von den Frisii, welche östlich vom Rhein am Ocean wohnen. Dann sagt er im 35. Kapitel: Hactenus (d. i. inclusive die Frisii) in occidentem Germaniam novimus; in septentrionem ingenti flexu redit. ac primo statim Chaucorum gens u. s. w. (sieh oben p. 11). Ferner im 36. Kapitel: In latere Chaucorum Chattorumque Cherusci u. s. w. Dann nennt er zunächst im 37. Kapitel die Cimbri auf der jütischen Halbinsel (sieh Müllenhoffs Karte): Eundem Germaniæ sinum proximi Oceano Cimbri tenent u. s. w. Tacitus geht folglich hier in seiner Aufzählung vom Westen nach dem Osten und Norden. Nachdem er dann, wie es mir scheint, seinen Bericht über diesen nördlichen Theil Germaniens abgeschlossen, hebt er von neuem an, gleichwie von einem neuen Ausgangspunkte aus, cap. 38: Nunc de Suebis dicendum est, quorum non una u. s. w.; cap. 39: Vetustissimos se nobilissimosque Sueborum Semnones memorant u. s. w.; cap. 40: Contra Langobardos paucitas nobilitat u. s. w. Reudigni deinde et Aviones et Anglii et Varini et Eudoses et Suardones et Nuithones fluminibus aut silvis muniuntur u. s. w.

Es ist mir sehr unwahrscheinlich, dass Tacitus mit dieser Darstellung hätte sagen wollen, dass nach seiner geographischen Auffassung — und diese Auffassung zu ermitteln, darum handelt es sich hier, nicht darum, festzustellen, was an und für sich wahrscheinlich sein möchte — die Anglii, Varini und Reudigni zwischen seinen Cimbri und Chauci wohnten, welche in einem anderen und vorhergehenden Theile seines Berichtes und zwar unmittelbar nach einander genannt werden. Dies wird aber von Müllenhoff u. a. (sieh Nordalbing. Stud. I. p. 118 und oben p. 5 f. cit. Verfasser) angenommen. Die Fortsetzung im 41. Kapitel weist noch bestimmter darauf hin, dass nach Tacitus' Anschauungsweise wenigstens ein Theil derjenigen Stämme, welche die dritte Suebengruppe ausmachten, im Inneren Germaniens, nicht auf der cimbrischen Halbinsel ansässig war. Denn er sagt cap. 41: Et haec quidem pars Sueborum in secretiora Germaniae porrigitur: propior, ut quo modo paulo

ante Rhenum, sic nunc Danuvium sequar, Hermundurorum civitas, u. s. w.; d. h. Und zwar dieser Theil der Sueben erstreckt sich in das Innere Germaniens. Näher ist, um wie vorher dem Rhein jetzt der Donau zu folgen, der Staat der Hermunduren (Holtzmanns Übersetzung). Ich meine, man fasse diese Worte »in secretiora Germaniae» am richtigsten auf, wenn man sie auf den centralen, den Römern fast gänzlich unbekannten, Theil Germaniens deutet. Und diese Auffassung wird noch ferner dadurch gestützt, dass Tacitus direkt, ohne irgend welchen Absatz seines Berichtes, von den eben genannten Stämmen zu den Hermunduri übergeht. Denn wenn die von mir vertretene Ansicht über den Stammsitz der Angeln richtig ist, waren gerade die nördlich von der Donau wohnenden Hermunduri die südlichen Nachbaren der Angeln, und somit den Römern näher, »propior civitas». Tacitus' Beschreibung von dem Lande der sieben Stämme, »fluminibus aut silvis muniuntur» (cap. 40), passt unläugbar ebenso gut auf die Elbe-Saale-gegend als auf Schleswig (wie ein Blick auf die Karte lehrt).

Möller (Ae. Volksepos p. 26) behauptet, Tacitus dehne das Suebenthum ungehörig über die Angeln aus. Es seien die Angeln, welche den bekannten Grenzwall, das spätere Danevirke, in Schleswig gerade gegen die suebischen Südnachbaren gebaut haben. Dies ist eine Hypothese, welche den historischen u. a. Thatsachen entschieden widerstreitet. Dass das Danevirke von Anfang an ein dänisches Werk war, dürfte in der That als ziemlich ausgemacht angesehen werden können (sieh Worsaae, Slesv. Oldtidsminder p. 3. Thorsen, Runemindesmærker I p. 184 f.).

Es ist gewiss zuzugeben, dass die nächsten Stammverwandten der Angeln nicht die Semnonen und Langobarden waren. Der Suebenbund aber besagt durchaus nicht, dass die verbündeten Stämme eine ethnographische und sprachliche Einheit im Verhältnisse zu allen übrigen Stämmen bildeten, sondern der Bund war eine politische Einheit. Eben diese politische Verbindung zwischen den Semnonen und den Angeln, Warnen u. s. w. macht es noch wahrscheinlicher, dass die Angeln an der Elbe-Saale wohnten. Denn durch diese Lage geriethen sie ganz natürlich in die Machtsphäre der Semnonen, weil dieser Stamm, Sueborum caput, das gegenüberliegende Ufer der Elbe innehatte.

Wären aber die Angeln in Schleswig wohnhaft gewesen, würde dagegen ihre politische Verbindung mit den Semnonen weniger natürlich erscheinen. Auch Jacob Grimm, der im Übrigen Müllenhoff folgt, fasst Tacitus' Angabe über die Angeln in demselben Sinne auf, wie ich oben gethan habe. Er nimmt, wie schon oben p. 7 angedeutet wurde, eine Umsiedelung der Angeln nach Schleswig nach Tacitus' Zeit an.

Der wichtigste Einwand gegen die obige Ansicht scheint mir in dem Berichte zu liegen, den Tacitus von einem der ganzen dritten Suebengruppe gemeinsamen Heiligthume auf einer Insel im Ocean giebt (cap. 40 . . . . . in commune Nerthum, id est Terram matrem colunt . . . . est in insula Oceani castum nemus u. s. w). Man könnte versuchen diese Schwierigkeit durch die Annahme zu umgehen, dass in die dritte Abtheilung des Suebenbundes verschiedene local getrennte Stämme zusammengeworfen seien, und dass Tacitus den Angeln und Warnen einen religiösen Brauch zugeschrieben habe, der nur den Suardonen, Avionen u. a. eigen war. Dieser Erklärungsversuch scheint mir aber sehr unbefriedigend. Wenn man aber erwägt, dass der Völkerverkehr in Germanien, zur Zeit der Geburt Christi und Jahrhunderte nachher, hauptsächlich auf den schiffbaren Flüssen statthatte — in welcher Beziehung die Elbe keinem der anderen Ströme an Bedeutung nachstand — wird es leichter begreiflich, wie das Hauptheiligthum einer ganzen, sich landeinwärts längs einem Flusse erstreckenden, Völkerabtheilung auf einer Meeresinsel an der Mündung des Flusses konnte gelegen sein. Denn an der Mündung der Elbe strömten ja die verschiedenen, an den Flussufern wohnhaften, Stämme zusammen. Daselbst mag auch ihr kommerzieller Vereinigungspunkt gewesen sein. Vielleicht dürfte hier an das alte Heiligthum zu Upsala erinnert werden, wo die mittelschwedischen Stämme aus weit entfernten Landschaften zusammenkamen. Natürlich hatten dieselben auch besondere Opferstätten und Heiligthümer in ihren verschiedenen Stammesheimaten, und das wird gewiss auch bei den Angeln, Warnen und anderen der betreffenden germanischen Stämme der Fall gewesen sein. Auch setzt die Entstehung des besprochenen religiösen Brauches einen Zustand voraus, in dem die Angeln noch nicht die hervorragende

Stellung erlangt hatten, die Ptolemæus (sieh oben p. 13) ihnen zuertheilt. Tacitus zeichnet sie nicht vor den anderen sechs Stämmen aus.

2. Eine ganz bestimmte Angabe über den Wohnsitz des Angelstammes wird uns erst von Ptolemæus geliefert. Er führt dieselben drei Suebengruppen (sieh oben p. 13) wie Tacitus an und sagt in Bezug auf die dritte, οἱ Σοῆβοι οἱ 'Αγγειλοί, sie strecke sich östlich von seinem (zweiten) Langobardenstamme μέχρι τῶν μέσων τοῦ Ἄλβιος ποταμοῦ, bis zum mittleren Theile des Elbflusses. Dies ist ganz genau diejenige Gegend, nämlich an der Elbe-Saale, in welche ich oben, gemäss meiner Deutung von Tacitus' Bericht, die Angeln gesetzt habe. Über die Auffassung von Ptolemæus' Angabe scheint mir nicht der geringste Zweifel möglich zu sein. Dieselbe ist vollkommen klar und unzweideutig, wenn sie mit den Angaben über die Sitze der angrenzenden Völker zusammengehalten wird. Die Anhänger der schleswigschen Theorie, vor allen Müllenhoff in seinen älteren Schriften, sind deswegen bemüht gewesen, jener Ptolemæischen Angabe Glaubwürdigkeit abzusprechen. Der Aegypter, wie ihn Müllenhoff nennt, sei sowohl unwissend als flüchtig und unkritisch gewesen (sieh Nordalbing. Stud. I. p. 112, 115; vgl. dagegen Seelmann, Jahrb. f. ndd. Sprachf. XII. p. 41, 52). Allerdings kann es nicht geläugnet werden, dass Ptolemæus sich verschiedener, sehr grober Fehler schuldig gemacht hat (vgl. jedoch über Ptolemæus' Gradnetzbestimmungen, Kirchhoff, Thüringen doch Hermundurenland p. 18 ff.), insbesondere hinsichtlich der Lage der Gebirge, und dass er ein paar Male verschiedene Formen desselben Volksnamens als die Namen verschiedener Völker anführt. Es ist in der That wahrscheinlich, dass Ptolemæus, wie Müllenhoff zu zeigen versucht, seine Karte nach zwei, auch zeitlich getrennten, Berichten oder Karten zusammengesetzt hat (sieh Müllenhoff, Z. f. d. A. IX, p. 233. Ptolemæus selbst sagt lib. I. cap. 17, dass er hauptsächlich das Material angewandt hat, welches Marinus von Tyros am Ende des ersten Jahrhunderts n. C. gesammelt hatte). Daraus sind natürlich Verwirrungen entsprungen. Ich meinesteils kann aber nicht umhin eine gewisse Bürgschaft seiner Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe

eben darin zu finden, dass er nicht den Versuch gemacht, aus freier Hand unvereinbare Angaben mit einander zusammenzupassen, sondern die Verhältnisse so dargelegt hat, wie er sie in seinen beiden Quellen vorfand. Dass hierdurch ein Volksstamm, welcher in seiner ersten und zweiten Quellenschrift verschieden angesetzt war, in seinem Berichte an zwei Orten auf einmal vorkommt, ist besser und für uns werthvoller, als wenn Ptolemæus denselben willkürlich an dem einen Orte gestrichen hätte, vielleicht gerade da, wo der Stamm sich zu seiner Zeit befand. Jedenfalls, wenn es aus Ptolemæus' Angaben, z. B. über die Langobarden, welche er theils an die Elbe unter dem Namen der Λακκοβάρδοι, theils näher an den Rhein unter der Benennung von οἱ Σοῆβοι οἱ Λαγγοβάρδοι verlegt (sieh oben p. 12; vgl. Wietersheim-Dahn, Völkerwanderung II. p. 335), hervorzugehen scheint, dass er zwei streitigen Quellenschriften gefolgt ist, sollte es doch wohl andererseits daraus, dass er οἱ Σοῆβοι οἱ 'Αγγειλοί nur an eine Stelle, und zwar eine ganz deutlich und bestimmt angegebene, gesetzt hat, hervorgehen, dass in diesem Punkte seine beiden Quellenschriften übereinstimmten. Und die Angabe würde dadurch um so viel sicherer werden. Übrigens ist zu bemerken, dass Ptolemæus die Σοῆβοι οἱ 'Αγγειλοί als das grösste — nebst den Σοῆβοι οἱ Σέμνονες — von den im inneren Germanien wohnhaften Völkern darstellt, was auf eine Machtentwickelung der Angeln in der Zeit nach Tacitus hinzudeuten scheint. Ptolemæus sagt nämlich (sieh oben p. 13 in Müllers lateinischer Übersetzung): »Ex gentibus introrsum et in media terra habitantibus maximæ sunt gentes Suevorum Angilorum . . . . et Suevorum Semnonum . . . .

3. Für die Annahme, dass die Angeln und Warnen im Elbe-Saale-gebiete wohnten, haben wir ausser den oben angeführten Gründen noch andere Indicien.

Es giebt ein altes Gesetz (lateinisch abgefasst mit eingestreuten germanischen termini) mit dem Titel Lex Angliorum et Werinorum hoc est Thuringorum. Dies Gesetz ist, wie R. Schröder und Amira durch historische, rechtshistorische und sprachliche Gründe bewiesen haben, »nicht etwa ein Volksrecht

der Thüringer, sondern der niederdeutschen Angeln und Warnen, die innerhalb der Grenzen des alten Thuringenreiches wohnten» (sieh von Amira in Pauls Grundriss der germanischen Philologie II. 2. p. 50. R. Schröder, Zur Lex Angliorum et Werinorum in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Bd. VII 1886. Germanistische Abtheilung p. 19—22. von Amira im Literaturberichte in von Sybels Historischer Zeitschrift XL 1878 p. 312, 313, wo auch auf die älteren Meinungen über das Gesetz Bezug genommen wird). Das Gesetz gehört der karolingischen Zeit an. Die Existenz desselben beweist folglich unzweifelhaft, dass damals d. h. im Anfang des neunten Jahrhunderts von einer Bevölkerung der zwei ebengenannten Stämme ein eigenes Rechtsgebiet an der Saale-Elbe gebildet wurde.

Es könnte der Einwand erhoben werden, dass diese Thatsache gar nicht beweiskräftig ist in Bezug auf den Sitz der betreffenden Stämme im 5. 6. Jahrh., geschweige denn zur Zeit des Tacitus oder Ptolemæus. Es haben ja grosse Umwälzungen in Nordgermanien stattgefunden während der sechs Jahrhunderte, die zwischen Ptolemæus und dem Datum des Gesetzes liegen. Und vollends wissen wir aus den ausdrücklichen Zeugnissen von Autoren des neunten Jahrhunderts, dass Karl der Grosse in fast orientalischer Weise gewaltsame Massenumsiedelungen bewerkstelligte, unter diesen auch eine der transalbingischen Stämme. Einhard berichtet z. B. in seiner Vita Karoli cap. 7 »decem milia hominum ex his qui utrasque ripas Albis fluminis incolebant cum uxoribus et parvulis sublatos transtulit et huc atque illuc per Galliam et Germaniam multimoda divisione distribuit».

Könnten denn nicht jene Anglii und Werini, welche Anfang des 9. Jahrh. an der Saale wohnen, entweder selbst aus irgend einem Anlasse nach Mitteldeutschland aus Schleswig übergesiedelt sein, oder aber von Karl dem Grossen durch Heeresmacht dorthin versetzt worden sein? Wer diese Behauptung vertreten will, muss natürlich zuerst den Beweis liefern, dass die Angeln und Warnen früher wirklich auf der jütischen Halbinsel wohnhaft waren. Dieser Beweis ist nach meiner Ansicht noch nicht erbracht. Im allgemeinen, und ohne Rücksicht

auf den Ausgangsort der Übersiedelung nach England, wird doch wohl ein jeder zugeben, dass der urspüngliche Stammsitz der Angeln in der Gegend anzusetzen ist, wo allein sie nach den ältesten historischen Zeugnissen ansässig sind. In dieser Hinsicht scheinen mir des Altmeisters Jacob Grimm besonnene Worte in seiner Geschichte der deutschen Sprache[2] p. 448 sehr treffend: »Überhaupt ist es rathsam, völkerstämme, so lange es nur thunlich und nicht bestimmten nachrichten entgegen scheint, an der stelle, die sie einnehmen, auch mit unverändertem namen fortwohnen zu lassen. Die niederdeutschen stämme, wie sie immer heiszen, haben sich vom ersten jh. bis ins mittelalter in ihren sitzen auf der halbinsel und zwischen Elbe und Weser beinahe unverrückt behauptet, nur ein wenig, nach dem auszug der Franken, von der Weser gegen den Rhein vorgeschoben». In der That müsste man eine sehr sonderbare Fügung des Schicksals, ein ziemlich verdächtiges Zusammentreffen zufälliger Umstände, voraussetzen, wenn man annähme, dass jene Angeln und Warnen, welche im 9. Jahrhundert und später an der Saale-Elbe wohnten, sich zur Zeit des Tacitus und Ptolemæus nicht daselbst, wie doch diese Verfasser ausdrücklich melden, befunden hätten, nachher aber aus Schleswig gewandert gekommen oder übergesiedelt worden wären, gerade nach dem Orte hin, wo schon Tacitus und Ptolemæus sie angesetzt hatten. Über die Annahme von zwei verschiedenen Angelstämmen sieh unten IV. 9.

Gegen die Meinung, dass die saalischen Angeln etwa eine späte Ansiedelung aus Karl des Grossen Zeit wären, kommt folgender Umstand in Betracht. Was Karl bei den oben erwähnten Massregeln beabsichtigte, war unzweifelhaft, die gesammelte Macht der unruhigen transalbingischen Völker aufzulösen und zu zersplittern. Sein Zweck war, die politische Einheit des umgesiedelten Stammes zu vernichten (vergl. oben p. 26 »huc atque illuc, multimoda divisione»), und die einzelnen an Zahl und Selbstgefühl geschwächten Haufen den fremden Völkern, von denen sie fortan auf allen Seiten umgeben waren, zu assimiliren. Es wäre dann unbegreiflich, wie es den Angeln und Warnen, wenn sie überhaupt dem grossen Kaiser ihren Wohnsitz an der Saale verdankten, hätte erlaubt werden können, ein eigenes Rechtsge-

biet mit ihrem eigenen Gesetze zu bilden. Dadurch wäre ja der Zweck der Umsiedelung grösstenteils vereitelt worden.

4. Wir haben die Angeln und Warnen als Nachbaren der Thüringer im 1. und 2. Jahrh. n. C. gesehen, zu welcher Zeit die beiden erstgenannten Stämme in politischer Hinsicht noch dem Suebenbunde angehörten. Wir haben sie im 9. Jahrh. in derselben geographischen Lage wiedergefunden, jetzt aber als einen Theil des alten Thüringer-reiches, dessen Selbständigkeit schon gestürzt war. Auch aus der Zwischenzeit liegen Indicien vor von einer Verbindung zwischen den drei Stämmen. Wir treffen nämlich im 5. 6. Jahrh. n. C., vielleicht schon im 4., nicht unbedeutende Schaaren von Thüringern, Angeln und Warnen am unteren Rhein und an der Maas an, welche dort ansässig und gegen angrenzende Stämme mit einander verbunden sind (sieh Müllenhoff, Nordalbing. Stud. I. p. 131—133. Grimm, GDSpr². p. 417 folg. Möller, Ae. Volksepos p. 16. Kirchhoff, Thüringen doch Hermundurenland p. 54 folg.). In den vorhergehenden Jahrhunderten fanden sich dort weder Thüringer noch Angeln oder Warnen. Das wissen wir mit ziemlicher Sicherheit aus zuverlässigen Berichten über die ältere Bevölkerung dieses Striches. Diese Umstände scheinen mir nicht ohne Gewicht zu sein für die Beurtheilung unserer Frage. In jener Verbindung der drei Stämme in ihren neuen Wohnsitzen liegt wenigstens ein Hinweis darauf, dass sie in ihren alten Stammländern benachbart waren.

5. Ich wende mich jetzt zur Frage nach der anglischen Invasion in Britannien und damit unmittelbar zusammenhängenden Umständen. Die einheimischen, englischen und britischen, Notizen über den Verlauf der anglischen Eroberung sind noch dürftiger als die Quellen betreffs der Gründung der jütischen und sächsischen Reiche in Britannien (sieh Kemble, The Saxons in England I. p. 29—31. Freeman, Norman Conquest I. p. 12—15. Lappenberg, Gesch. v. England I. p. 107 folg. und die anderen oben p. 5 folg. angeführten Arbeiten; am ausführlichsten und scharfsinnigsten Müllenhoff, Beovulf Untersuchungen p. 60 folg.). Darüber herrscht unter den Geschichtsforschern

ziemlich allgemein Übereinstimmung, dass nach den alten Berichten die Ankunft der Jüten und Sachsen in eine frühere Zeit als die der Angeln zu setzen ist. Während jene schon im 5. Jahrhundert sich an verschiedenen Punkten der britannischen Küsten festgesetzt und sogar mehrere Reiche gegründet hatten, werden die Angeln erst gegen die Mitte des 6. Jahrhunderts in der Überlieferung als auf britannischem Boden angesiedelt genannt. Es ist zwar behauptet worden, dass diese Zeitbestimmung nicht auf die älteren siegreichen Niederlassungen der Angeln bezogen werden darf, sondern nur auf das Emporkommen der anglischen Dynastien (sieh Müllenhoff, Beovulf p. 64). Aber die Beweise, welche für diese Meinung beigebracht worden, scheinen gerade für die entgegengesetzte Ansicht zu sprechen. Denn in denjenigen unsicheren Nachrichten, welche von früheren (im 5. Jahrh. und im Anfange des 6.) germanischen Niederlassungen im anglischen Gebiete melden, werden nur Sachsen und Jüten als Ansiedler genannt. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass solche Niederlassungen stattgefunden haben. Darauf kommt es uns aber hier nicht an. Denn die sprachlichen Eigenthümlichkeiten des anglischen Gebietes legen bekanntlich ein unzweideutiges Zeugniss davon ab, dass die weit überwiegende Hauptmasse der Bevölkerung jenen beiden Stämmen nicht angehörte. Es handelt sich eben darum, die Ankunft dieser anglischen Hauptmasse zeitlich festzustellen. Insofern dies auf Grund der einheimischen Überlieferung geschehen soll, werden anerkanntermassen die Anfänge der anglischen Invasion frühstens im zweiten Viertel des 6. Jahrhunderts anzusetzen sein.

Der erste fremdländische Verfasser, welcher die Angeln als Bewohner Britanniens nennt, ist Procopius († 562): Βριττίαν δὲ τὴν νῆσον ἔθνη τρία πολυανθρωπότατα ἔχουσι, βασιλεύς τε εἷς αὐτῶν ἑκάστῳ ἐφέστηκεν. ὀνόματα δὲ κεῖται τοῖς ἔθνεσι τούτοις Ἀγγίλοι τε καὶ Φρίσσονες καὶ οἱ τῇ νήσῳ ὁμώνυμοι Βρίττωνες. (sieh Procopius, De bello gotthico IV, 20. Ex recensione Dindorfii. II. p. 559). Diese Auseinandersetzung bezieht sich auf das Jahr 540. Das Zeugniss des gleichzeitigen Verfassers ist von grossem Gewicht. Es darf wohl als eine gesicherte Thatsache gelten, dass zu jener Zeit starke Massen von Angeln in Britannien ansässig waren. Freilich ist es augenfällig, dass Procopius' Berichterstatter in wich-

tigen Punkten unwissend und irreführend war. Er kennt z. B. nicht die Sachsen, welche doch zu jener Zeit in Britannien mächtiger waren als die Angeln. Und vollends geht Procopius' Erzählung von den anglischen und rheinwarnischen Verhältnissen in ihrem weiteren Verlauf ins Übertriebene und Abenteuerliche. (vgl. über Kritik und Unkritik Procops: Dahn, Procopius von Cäsarea. p. 69 folg.).

Wenn es bewiesen werden kann, dass, falls eine gewisse Annahme wahr wäre — hier die Annahme, dass der Stammsitz der Angeln an der Saale-Elbe lag — damit zusammenhängende historisch bekannte Ereignisse wahrscheinlich eben dergleichen Folgen gehabt haben würden, wie wir sie aus der Geschichte als faktisch kennen, dann gewinnt ja damit die Annahme selbst an Wahrscheinlichkeit. Während der ersten Hälfte des 6. Jahrh. wurde das thüringische Reich von den heftigsten Angriffen erschüttert, die endlich dessen Sturz herbeiführten. Im ersten Viertel des Jahrhunderts geschah vom Osten ein neuer Vorstoss der Slaven, und der Andrang war jetzt auf Thüringen und die Saale-gegend gerichtet. Dann wurde um 525 das Thüringerreich, zu dem auch das Gebiet der Angeln und Warnen, unter dem Namen Nordthüringen, gehörte, von dem berühmten Frankenkönig Theodorich angegriffen. Im Bündniss mit Sachsen und anderen vertrieb er das alte thüringische Königsgeschlecht und machte sich das Land unterwürfig im Jahre 531. Die Ereignisse sind uns in fränkischen Quellen überliefert. Diese melden von unerhörtem Blutvergiessen und vom Einführen neuer Ansiedler in einen beträchtlichen Theil des eroberten und entvölkerten Gebietes. Man ist nicht verpflichtet zu glauben, dass die Sachen ganz auf die Weise vorgegangen sind, wie die fränkischen Verfasser sie erzählen. Die Entblössung von Einwohnern kann theilweise auch die Folge einer Auswanderung gewesen sein. Das ist es eben, was ich annehmen will. Ein Theil der Thüringer zog südwärts, ein grosser Theil der Angeln zog längs dem Elbflusse nach der Küste und nachher über das Meer nach Britannien.

6. Wie aber, wird man fragen, kam ein Volksstamm, der bisher in Mitteldeutschland gewohnt hatte und wenig vom Seeleben kannte, auf einmal zu dem tollkühnen Entschluss, ein meer-

umschlungenes Land anzugreifen? Da sind mehrere Erwägungen in Betracht zu ziehen. Erstens. Die Angeln wohnten an der Saale, Unstrut und Elbe. Wenn man die grosse Bedeutsamkeit des Flussverkehrs zu einer Zeit, wo gebahnte Wege noch fast gänzlich fehlten, ins Auge fasst, scheint es ganz sicher, dass viele Angeln schon früh in ihren Fahrzeugen die Elbe hinab bis zum Meere gelangt sein müssen. Und wenn das Hauptheiligthum der Angeln, nach meiner Erklärung oben p. 23, auf einer Meeresinsel an der Elbmündung war, muss offenbar eine grosse Zahl der Stammesmitglieder die Fahrt nach dem Meere schon oft genug gemacht haben. Folglich, ganz des Meeres unkundig braucht dies binnenländische Volk nicht gewesen zu sein. Es ist aber auf der anderen Seite darum nicht nöthig anzunehmen, dass die auswandernden Angeln die Elbe hinab und sogleich geradewegs nach England geschifft wären. Es lässt sich ganz gut denken, dass die abziehenden Angelschaaren sich allmählich in der Gegend der Elbmündung unter Häuptlingen aus dem alten Königsgeschlechte sammelten und Verstärkungen von den stammverwandten, seekundigen Friesen in ihre Mitte aufnahmen, ehe sie die überseeische Fahrt antraten. Es findet sich in den chronologischen und ethnographischen Thatsachen nichts, was dieser Annahme widerstritte. Zweitens. Es waren ja nicht die Angeln, welche mit den überseeischen Ansiedelungen den Anfang machten. Wahrscheinlich schon Jahrhunderte hindurch hatten die jütischen und sächsischen Angriffe auf Britannien gedauert und endlich zur Gründung mehrerer germanischer Reiche geführt (sieh oben p. 29), ehe der Name der Angeln in der britischen Geschichte erscheint. Wird uns denn nicht die Vermuthung nahe gelegt, dass die Angeln, aus deren Mitte vielleicht mancher Abenteurer sich den Zügen der Sachsen mag angeschlossen haben, dadurch zu dem kühnen Unternehmen ermuntert worden, dass sie von den Erfolgen des verwandten Stammes gute Kunde hatten und zugleich von den noch unbesetzten Gebieten, die ihnen selbst offen standen, wenn es ihnen gelang die Briten zu bewältigen. Drittens. Es ist keineswegs eine vereinzelte Begebenheit in der Geschichte der germanischen Völkerwanderungen, dass ein Stamm, ans Meeresufer angelangt, sich nicht scheut seine Züge zu Wasser nach

den jenseitigen Küsten zu verfolgen. Sieh z. B. Wietersheim-Dahn Völkerwanderungen[2] I. p. 210—212 über die Fahrten der Heruler auf dem schwarzen Meere. vgl. Zeuss p. 404 folg.

7. Es ist gesagt worden, der Umfang des oben den Angeln und Warnen zuertheilten Gebietes sei zu gering, um eine genügende Zahl von Auswanderern zu stellen und zugleich das Vorhandensein von einem Reste des Stammes in der alten Heimat zu erklären. Sieh aber über die muthmasslichen Grenzen des alten Stammgebietes unten Abtheilung V. — Ferner ist die fast allgemeine Annahme, dass verwandte Stämme, insbesondere Friesen, an den Zügen der Angeln Theil genommen haben, aus mehreren Gründen mit hoher Wahrscheinlichkeit als richtig zu betrachten. — Endlich mag bemerkt werden, dass der obige Einwand mit noch grösserer Wucht die Vertheidiger der schleswigschen Theorie trifft.

IV

Die Thatsachen und Erwägungen, welche für die Ansicht sprechen, dass der älteste bekannte Stammsitz der Angeln in der schleswigschen Landschaft Angel(n) war, sind am ausführlichsten von Müllenhoff, Möller und ten Brink dargelegt worden.

1. Müllenhoff deutet Tacitus' Angaben (in Germania, sieh oben p. 12) über die Anglii dahin, dass dieser Stamm im 1. Jahrhundert n. C. in Schleswig ansässig wäre (sieh Müllenhoff a. oben p. 5 a. O., sowie die anderen I. 1. citierten Verfasser). Vgl. dagegen oben I. 2 und III. 1. Insbesondere hebe ich hervor, dass Grimm, der in vielen anderen Punkten Müllenhoffs Auffassungen der nordgermanischen Völkerverhältnisse folgt, dennoch aus Tacitus' Worten den Sinn herausgelesen hat, dass Tacitus seine Anglii ostwärts der Elbe angesetzt hat (sieh oben p. 7). »Auf der (kimbrischen) halbinsel . . . führt Tacitus einzig und allein die Kimbern auf» (Grimm, Geschichte d. deutschen Sprache[2] p. 440). In Bezug auf Müllenhoffs Behauptung dass »Tacitus in seiner aufzählung der völker bis cap. 41 der richtung des Rheinlaufes folgt» (sieh Beovulf Untersuchungen p. 58), d. h. konsequent eine nördliche Richtung einhält, verweise ich nochmals (vgl. oben p. 21) auf cap. 39, in welchem von den Semnonen die Rede ist. Der damalige Sitz der Semnonen war nach allgemeiner Übereinstimmung östlich von der Elbe an der Havel und der Spree (sieh z. B. Kieperts Karte über Germanen, Aisten und Slawen im I—II Jahrh. n. C., in Müllenhoffs Deutscher Alterthumskunde II.).

2. Auf Müllenhoffs abschätziges Urtheil über den aegyptischen Geographen Ptolemæus habe ich schon oben p. 24 hingedeutet. In einigen von seinen Bezichtigungen ist Müllenhoff meines Bedünkens offenbar ungerecht. Er stellt Ptolemæus als schlecht berichtet dar, weil er auf der jütischen Halbinsel »Völker nennt, die niemand weder früher noch später kennt, die meist undeutsche, wenigstens unklare Namen tragen» (Nordalbing. Stud. I. p. 112). Dies Vorgehen wird schon von G. Waitz als unkritisch getadelt (sieh desselben Fussnote a. a. O.). Die Halbinsel erscheint nach Ptolemæus' Angaben als mit Völkerstämmen gut ausgefüllt, so dass unter diesen für die Anglii und Varini, welche Müllenhoff seiner Theorie gemäss dort hineinsetzen will, kaum Raum genug übrig bleibt. »Statt der Angeln führt er (Ptolemæus) z. t. verderbte specialnamen auf, aber der damalige wohnsitz der Angeln wird dadurch nicht im mindesten zweifelhaft» (Müllenhoff, Beovulf Untersuchungen p. 59). Diese Aussage Müllenhoffs scheint wenigstens in dieser kategorischen Form nicht ganz berechtigt. Denn einiges Bedenken gegen dieselbe wird doch jedenfalls durch die sich natürlich darbietende Frage erregt, warum denn Ptolemæus, bei seiner detaillirten Kenntniss von den Völkerverhältnissen der Halbinsel, gerade jene beiden Stämme, die Angeln und Warnen, ausser Acht gelassen hätte. Es mussten doch wenigstens die Angeln einer der bedeutenderen Stämme gewesen sein. Der Umstand, dass er Angeln und Warnen auch im inneren Germanien kennt, dürfte ihn kaum bewogen haben, sie auf der Halbinscl nicht anzusetzen, wenn er sie in seinen Quellen dort wirklich vorgefunden hätte. Denn er setzt ja in einem anderen Falle ein und dasselbe Volk in zwei verschiedenen Gebieten an (sieh oben p. 25).

3. Beda in seiner Historia ecclesiastica bezeichnet ausdrücklich die Landschaft Angeln in Schleswig als den Ort, aus welchem die Angeln nach Britannien zogen. Er sagt nämlich im 15. Capitel des ersten Buches: »Porro de Anglis, hoc est, de illa patria quae Angulus dicitur et ab eo tempore usque hodie manere desertus inter provincias Jutarum et Saxonum perhibetur, Orientales Angli», etc. (sieh oben p. 14). Diese bestimmte Angabe aus der Feder eines gelehrten und gewissen-

haften Mannes, der im Norden Englands (in Northumberland) im Jahre 673 geboren war, verdient natürlich die ernsthafteste Berücksichtigung. Sie darf gewiss nicht einfach als eine Fabel von der Hand gewiesen werden (vgl. oben p. 9; sieh auch Jessen, Undersøg. p. 53).

Man sollte in der That meinen, Beda müsse sich auf so genaue und zuverlässige einheimische Tradition haben stützen können, dass durch seine Angabe jeder Zweifel über den Sachverhalt ausgeschlossen wäre. Dies scheint aber nicht der Fall zu sein. Es ist ganz erstaunlich, welch dürftige und abgeblasste Kenntnisse Beda an den Tag legt in Bezug auf die germanische Eroberung von Britannien, die verschiedenen Stufen und Fortschritte der Invasion, die Häuptlinge, von denen die besonderen Haufen geführt waren und die Reiche, welche von den Eroberern gegründet wurden. Wenn überhaupt in Northumberland eine vollständige einheimische Tradition über diese durchgreifenden Ereignisse vorhanden gewesen wäre, sollte man doch denken, sie müsse sich in erster Linie auf diejenigen historischen Vorgänge beziehen, welche sich in der neuen Heimat selbst abgespielt hatten. Wiewohl aber diesbezügliche Angaben an mehreren Stellen seiner Historia sehr passend angebracht wären, giebt uns Beda nur sehr wenige und äusserst knappe Notizen. Und was insbesondere den bekannten Passus im 15. Capitel des ersten Buches betrifft, in welchem die Angaben über die kontinentale Herkunft der drei germanischen Stämme und die Art und Weise der Invasion vorkommen, ist derselbe, wie aus den oben p. 14 angeführten Auszügen ersichtlich, ganz schablonenhaft. »Um das Jahr 449 kamen die Angeln und Sachsen, von einem britischen Könige eingeladen, auf drei Schiffen nach Britannien und liessen sich im östlichen Theile der Insel nieder. Sie kämpften siegreich gegen die von Norden her kommenden Feinde der Briten. Als die Nachricht davon nach ihrer alten Heimat gebracht würde zugleich mit einer Meldung über die Fruchtbarkeit des neuen Landes und die Feigkeit der Bewohner, wurde sogleich eine zahlreichere Flotte mit einer stärkeren Kriegerschaar abgesandt. Hiedurch wurde das Germanenheer unwiderstehlieh. Die neuen Ankömmlinge erhielten von den Briten Land und Lohn gegen

Kriegspflicht.» Und das ist fast alles, was Beda über den ganzen Verlauf jener Begebenheiten zu erzählen weiss, durch welche sein Volk aus dem altererbten Heimatsboden losgerissen und in ein fremdes Land versetzt wurde.

Ich nehme hier keinen Bezug auf die Ansicht, welche von mehreren Geschichtsforschern vertreten worden, nach welcher feste Niederlassungen, nicht nur Raubzüge, germanischer Stämme in Britannien weit früher als Mitte des 5. Jahrh. stattgefunden hätten. Diese Ansicht stützt sich bekanntlich sowohl auf die römische Benennung des südöstlichen Küstenstrichs Britanniens »littus saxonicum» (mit seinem Comes littoris saxonici) als auf einige anderen Notizen bei spätrömischen Verfassern (sieh Kemble, The Saxons in England I. p. 14 u. a.). Sie dürfte aber als zweifelhaft betrachtet werden müssen. Die Einwände, welche dagegen von der anderen Seite (sieh z. B. Freeman, Norm. Conquest I. p. 12. Winckelmann, Gesch. d. Angelsachsen p. 18) erhoben worden, scheinen gut begründet.

Angenommen aber, dass nordgermanische Stämme wirklich erst um die von Beda angegebene Zeit anfingen dauerhafte Eroberungen in Britannien zu machen, wie weit entfernt ist doch der schattenhafte Umriss, welchen Beda von diesen Eroberungen entwirft, von dem vollen Bilde, das wir erwarten dürften, wenn er aus lebendiger einheimischer Überlieferung hätte schöpfen können! Beda sagt kein Wort davon, dass die Eroberungen und Ansiedelungen durch mehrere Menschenalter stufenweise fortgeschritten wären. Er scheint nichts zu wissen von den vielen verschiedenen Schaaren, welche zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Stellen der britannischen Küste landeten und sich dort festsetzten (sieh a. oben p. 28 a. OO.). Dass in Hinsicht auf die Ansiedelung der drei Hauptstämme eine zeitliche Differenz bestanden hätte, davon lässt er nichts merken. Es ist nach seiner Schilderung alles auf einen Schlag geschehen. Über die speciell nordenglischen Vorgänge, in Bezug auf welche die ihm etwa zu Gebote stehende Volkstradition die meisten Aufklärungen gegeben haben sollte, bringt er für die erste Zeit gar keine Nachricht.

In der Überschrift des 15. Kapitels spricht Beda von der Einladung der »gens Anglorum», dann im Texte von der Ein-

ladung der »Anglorum sive Saxonum gens», weiter unten von dem Siege der Saxones. Als die ersten Führer werden Hengist und Horsa genannt, die weder Sachsen noch Angeln waren. Beda betrachtet und behandelt hier die drei germanischen Stämme, über deren verschiedene Gebiete er nach dem thatsächlichen Bestande zu seiner eigenen Zeit sogleich berichtet, als einen einzigen, was sie natürlich auch im Gegensatz zu den keltischen Briten waren.

Ich glaube die vorstehenden Erwägungen legen den Schluss nahe, dass die volksthümliche Tradition über den Verlauf der Eroberung schon in Bedas Zeitalter bei seinen Landsleuten zu einem sehr verschwommenen Zustande herabgesunken war, und dass ihm keine älteren zuverlässigen einheimischen Aufzeichnungen vorlagen. Anderseits haben schon Lappenberg (sieh seine Geschichte von England I. p. 68) u. a. dargethan, dass Beda, in Bezug auf die älteren Ereignisse der Invasion, von der keltischen Überlieferung abhängig ist (vgl. auch Müllenhoff, Beovulf p. 60), so dass seine Darstellung zuweilen fast wortgetreu nach Gildas gemacht ist. Dass Hengist, der Stammvater des jütischen Königsgeschlechtes in Kent, als Sachse bezeichnet wird, und dass demgemäss die Sachsen als die ersten angeführt werden, welche festen Fuss in Britannien gefasst haben, ist wohl auch unbedenklich einer britischen Quelle zuzuschreiben. Die alten Briten hiessen bekanntlich alle die germanischen Eroberer, welchem besonderen Stamme sie auch angehörten, Sachsen. Dieser Gesammtname stammt aus der Zeit vor der eigentlichen Invasion. Es wurden schon da die Schaaren, welche von verschiedenen Gegenden der nordgermanischen Küste aussegelten um in Britannien zu plündern, Sachsen genannt nach dem am frühsten oder am häufigsten auftretenden Stamme (vgl. oben p. 36 littus saxonicum). Derselbe Name wurde in leicht begreiflicher Weise später für die siegreichen germanischen Ansiedler angewandt. Noch heutzutage nennt der Waleser die Engländer »Seison», Sachsen (vgl. französ. Allemand).

Wenn aber die Erinnerung an die historischen Begebenheiten, welche bei und nach der Ankunft der germanischen Stämme in Britannien sich abgespielt und auf die Entwickelung und gegenseitige Abgrenzung derselben einen durchgreifenden

Einfluss ausgeübt hatten, schon vag und unklar war, sollte dann nicht der Verdacht der Unzuverlässigkeit auf die Angaben Bedas fallen, die sich auf die vorbritannischen, überseeischen Verhältnisse der Stämme beziehen? Ich behaupte, dass man berechtigt ist die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass Beda sich in diesem Punkte hat irren können. Die Meinung darüber, ob diese Möglichkeit sich bis zur Wahrscheinlichkeit oder Gewissheit steigere, wird von dem Gewichte abhängen, welchen man den anderweitigen, in diesem Aufsatze vorgetragenen Erwägungen beimisst. Es ist nicht ganz selten vorgekommen, dass alte Geschichtsschreiber, von einer zufälligen Namensähnlichkeit getäuscht oder etymologischen Deutungen zu Liebe, über die Verwandtschaftverhältnisse und die Herkunft ihrer eigenen Völker Vermuthungen aufgestellt haben, welche, wie es uns scheint, durch die volksthümliche Tradition hätten ausgeschlossen sein sollen. Jordanes identifiziert die Goten mit den skythischen Geten. Seine Geschichte, De origine actibusque Getarum, eine Epitome von Cassiodorus' grösserem Werk, ist 551—552 n. C. verfasst (sieh Ebert, Geschichte d. christlich-lateinischen Literatur p. 531 folg.). Über Gregors von Tours Hypothese betreffs der Herkunft der Franken, in seiner 576—592 geschriebenen Historia Francorum, sieh Ebert, a. a. O. p. 541 folg.

Die Aussage Bedas, nach welcher die Ost-Angeln, Mittel-Angeln, Mercier und Northumbrier aus der schleswigschen Landschaft »Angulus» gekommen sind, ist Jahrhunderte hindurch für die grosse Mehrzahl der Forscher ausschlaggebend gewesen. In neuerer Zeit ist die Richtigkeit derselben von Zeuss, u. a. (vgl. oben p. 7—10) bestritten worden. Zeuss spricht die Vermuthung aus, der Name des schleswigschen Angeln sei »erst aus Schiffernachrichten mit dem Namen und dem Zuge der Angeln in Verbindung gebracht» worden. Der Ausdruck ist kurz und scharf. Die Wahrheit aber hat Zeuss nach meiner Ansicht getroffen. Die Landschaft Angeln in Schleswig war zu Bedas Zeit wegen der daselbst belegenen Handelsstadt Haithabu weit bekannt. Bei der damaligen Kritiklosigkeit in ethnographischen Fragen möchte es erklärlich sein, wenn Beda oder ein anderer bei dem Mangel einer anderweitigen bestimmten Tradition jene gleichnamige Landschaft in Schleswig als das

Stammland der englischen Angeln auffasste. Diese Vermuthung wird einigermassen durch Bedas eigenen Text bekräftigt. Beda bemerkt ausdrücklich, dass Angulus seinen Nachrichten gemäss desertus war. Dass die fruchtbare Ebene des schleswigschen Angelns fast drei Jahrhunderte (»ab eo tempore usque hodie» d. i. bis um 730 n. C.) brach und öde gelegen haben sollte, ist in der That ganz unwahrscheinlich. Beda gelangte nach meiner Meinung zu dieser Auffassung dadurch, dass ihm gar keine Meldung über daselbst befindliche Angeln zugekommen war. Die Angeln Britanniens wohnten ehedem in Angeln: jetzt sind keine Angeln mehr da : folglich ist Angeln öde. Dies wird der Schluss Bedas gewesen sein (sieh Jessen, Undersögelser p. 56. Worsaae, Slesvigs Oldtidsminder p. 72). Als König Ælfred gegen Ende des 9. Jahrhunderts Bedas Historia ins Altenglische übertrug und die geographische Einleitung seiner Orosiusübersetzung verfasste, wusste er ebenso wenig von etwaigen Angeln in Schleswig. Denn in seinem Berichte über Ohtheres Reise sagt er: »se (d. i. die Hafenstadt Haithabu) stent betuh Winedum and Seaxum and Angle, and hyrð in on Dene». Der Bruch in der Concinnität der Bezeichnungen, »Winedum» und »Seaxum», aber »Angle», scheint den Schluss nahe zu legen, den ich eben gezogen habe. Kaum zwei hundert Jahre später giebt uns ein sehr zuverlässiger Gewährsmann Kunde von den damaligen Völkerverhältnissen der jütischen Halbinsel. Adamus Bremensis schreibt (wahrscheinlich im letzten Viertel des 11. Jahrh.) in seinem Buche de situ Daniae, cap. 208: et prima quidem pars Daniae, quæ Jutland dicitur, ab Egdora in boream longitudine protenditur . . . . . . in eum angulum qui Wendila dicitur ubi Jutland finem habet; und cap. 221: primi ad ostium Baltici sinus in australi ripa versus nos Dani, quos Juthas appellant, usque ad Sliam lacum habitant (sieh Zeuss p. 501). Also im 8. 9. 11. Jahrh. sind uns gar keine Angeln in Schleswig bekannt. Sollten sie wirklich so vollständig ausgewandert sein können? Es ist uns doch weder in der alten Dichtung noch in der Geschichte eine Andeutung bewahrt von irgend welchen Veranlassungen, die eine so vollständige Losreissung eines mächtigen Volkes aus dem heimatlichen Boden erklärlich machen.

Die Frage, wo Bedas Saxones anzusetzen sind, ist wohl im Allgemeinen richtig dahin beantwortet worden, dass damit nicht nur die linkselbischen sächsischen Stämme, sondern auch nordalbingische Sachsen bezeichnet werden (sieh z. B. Siebs, zur Gesch. d. engl.-fries. Sprache I. p. 21 folg. Vgl. Saxones Nordalbingi in Vita S. Rimberti cap. 2). Viel mehr Unsicherheit herrscht im Betreff der Jutæ. Gewöhnlich werden sie mit den Jüten im nördlichen Jütland identifiziert. Es giebt aber ein nordgermanisches Volk, die Eucii (d. i. Eutii), wahrscheinlich an der östlichen Nordseeküste, das von sprachlichem Gesichtspunkte aus mit besserem, von geographischem Gesichtspunkte aus mit eben so gutem Rechte als die Bewohner Nordjütlands den Anspruch erheben könnte, als die Jüten Hengests betrachtet zu werden. Diese Eucii werden vom Frankenkönig Theodebert in seinem bekannten Briefe an den Kaiser Justinianus (im Jahre 534 oder 535) genannt: »cum Saxonibus Euciis qui se nobis voluntate propria tradiderunt» (sieh Zeuss, p. 501. Seelmann, Jahrb. f. ndd. Sprachforsch. XII. p. 56). Möller (Ae. Volksepos p. 88) und Weiland (Die Angeln p. 35) halten diese Eutii für den Stamm, von welchem die Besiedler Kents ausgegangen sind. Auch Müllenhoff sagt (Beovulf Untersuch. p. 98): »durchaus möglich wäre dass die angeblichen Jüten des Hengest tatsächlich deutsche Ytas von der Nordseeküste gewesen wären, ein teil des ingvæonischen Stammes». Auf der anderen Seite hält ten Brink (Beówulf p. 197. 201. 203) den Zusammenhang der kentischen Ansiedelung mit Nordjütland aufrecht.

4. Im Béowulf wird der Name der Angeln (Enȝle) nicht ein einziges Mal genannt. In einem anderen altenglischen Gedichte aber, dem sogenannten Wídsíð, sind sie an zwei Stellen (v. 44. 61. vgl. 8. 35) erwähnt. Aus der Art dieser Erwähnung und anderen damit in Zusammenhang gebrachten Umständen sind Schlüsse betreffs der Heimat des Angelvolkes gezogen worden, und zwar von verschiedenen Gesichtspunkten aus. Diese hängen zum Theil mit Verschiedenheiten der Ansichten in Bezug auf die Komposition des Wídsíðgedichtes zusammen.

Müllenhoff hat im Laufe seiner vieljährigen eingehenden Forschungen drei verschiedene Auffassungen hinsichtlich dieser

Frage vertreten. In der dritten und letzten schliesst er sich in der Hauptsache der von Möller in dessen Altenglischem Volksepos dargelegten an.

In den Nordalbingischen Studien I. im Jahre 1844 spricht sich Müllenhoff folgendermassen über den Widsið aus: »Das Lied gehört vielleicht einem grössern Ganzen an; nicht gerade einem grösseren Gedichte, wie Thorpe meint, sondern irgend einer Situation einer den Hörern wohlbekannten Sage« (p. 149). »Es werden in dem Gedichte eine Reihe mythischer Helden und Völker aufgezählt. Es ist natürlich, dass zu einer solchen Aufzählung immer neue Interpolationen hinzukamen. . . . . . Was aber ein Vorwurf gegen alle bisherigen Interpreten sein muss, ist der dass sie nicht ernstlich daran gedacht haben eine gewisse Ordnung und eine gewisse Regel in der Aufzählung zu suchen. Das sollte jeder wissen, der sich mit dem deutschen Epos beschäftigt, dass in ihm ein weitgreifendes Gesetz der Symmetrie lebendig ist. Entweder muss die Aufzählung stattgefunden haben nach der Folge der Oertlichkeiten, oder die Personen und Völker müssen in der Sage mit einander verbunden gewesen sein. Beiden Forderungen wird genügt« (p. 148. 149).

Im XI. Bande der Zeitschrift für deutsches Alterthum (1859) p. 275—294 hat Müllenhoff das Widsiðlied aufs Neue zu ausführlicher Behandlung aufgenommen, in der ausgesprochenen Absicht durch die Ergebnisse seiner späteren Forschungen über die Zusammensetzung des Gedichtes das zu berichtigen und zu vervollständigen, was ihm selbst im vorigen Aufsatze in dieser Hinsicht verfehlt erscheint. Das Gedicht, sagt Müllenhoff, Zur Kritik des Angelsächsischen Volksepos a. a. O. p. 275 »zerfällt in drei abschnitte, ungerechnet die einleitung v. 1—9«. Der erste Abschnitt geht bis zum v. 49 (inclusive), der zweite enthält v. 50—108, der letzte 109—130. Von der Schlussrede v. 131—143 sind v. 131—134 eine spätere Interpolation, die aus derselben Feder geflossen, welche auch v. 14—17 und v. 75—87 hineingefügt hat (sieh a. a. O. p. 293, 294). Seine Kritik endet Müllenhoff mit folgenden Worten (p. 294): »ältere und jüngere zusätze vermag ich in diesem liede nicht zu unterscheiden, es scheint nur von einer hand interpolationen erfahren zu haben. dadurch aber dass er diese ausscheidet glaube niemand

ganz das ursprüngliche lied herzustellen. seiner grundlage nach ist es gewiss das älteste das die ags. litteratur besitzt. wann aber ward es zuerst aufgezeichnet? und sollte bis dahin kein Wörtchen daran verrückt, verschoben oder verloren sein?»

Von vielfach abweichender Meinung in Bezug auf Wídsíð, ist, wie oben angedeutet wurde, Möller. Er hat (Altenglisches Volksepos. 1883. p. 1—39) mit Anwendung der bekannten Lieder-theorie eine Sonderung der verschiedenen Bestandtheile des Gedichtes unternommen. »Das Widsiðlied», sagt er a. a. O. p. 1, »ist nicht ein einheitliches lied, sondern ein cyklus von liedern, die durch eine spätere redaktion zusammengestellt und mit einem gemeinsamen anfangs- und schlusswort versehen sind». Möller zerlegt das Gedicht in vier Lieder: I. v. 50—108, mit Ausschluss von v. 88—90 (sieh a. a. O. p. 2); II. v. 88—90, 109—130 (p. 10); III. v. 10—34 (p. 13); IV. v. 35—49 (p. 23). I. II. III. sind als selbständige alte Lieder oder Bruchstücke aus solchen zu betrachten; die Verse von IV. sind, aus metrischen und anderweitigen Gründen, jüngeren Datums als I. II. III. und »ein teil eines ...... grösseren ganzen gewesen, oder auch teile zweier verschiedener solcher lieder» (p. 24). Verschiebungen, Interpolationen und Zusätze sind daneben in allen Abtheilungen anzunehmen. Möller konstatiert zwei Interpolatoren, A. und B. A. ist älter; ihm gehören v. 14—17, 75—78, 131—134 (sieh p. 38), und wahrscheinlich verdanken wir ihm auch die schriftliche Aufzeichnung des Fürstenkatalogs (= III.) und des eigentlichen Wídsíðliedes (= I.), »die in das achte Jahrhundert vor die zeit der Däneneinfälle gesetzt werden mag» (sieh p. 39). Aber »sein text war jedenfalls schon mangelhaft, hatte auslassungen und verrückungen erfahren» (sieh p. 38). »Das lied mit dem völkerverzeichnis v. 57 ff. ist nach 580, doch nicht sehr lange nachher verfasst, der fürstenkatalog von 18—34 aber kann aus der mitte oder dem anfang des selben sechsten Jahrhunderts sein» (p. 18). Der spätere Interpolator B. hat die Gotenreise (= II.) — welche jedoch schon in den Händen eines Bearbeiters gewesen zu sein scheint — ins eigentliche Wídsíðlied hineingearbeitet, v. 35—49 hat er gewiss aus dem Gedächtnisse eingefügt (sieh p. 39), seine übrigen Zusätze v. 1—9, 82—87 hat er selbst verfasst (sieh ibid.). Im zweiten Theile seiner

Arbeit (p. I—VI) giebt Möller das restaurierte Wídsíðlied, in vierzeiligen Strophen geordnet. Diese Anordnung ist natürlich nur durch vielfache Umsetzungen und Auslassungen von Versen ermöglicht worden. Möller ist überzeugt durch seine Restauration der ursprünglichen Gestaltung des Gedichtes näher gekommen zu sein, ist aber »weit davon entfernt zu glauben, dass diese jemals erreicht werden könne, oder auch nur dass (er) in allem von (ihm) angesetzten das richtige getroffen» habe (sieh p. 38).

In seinen Untersuchungen über Béowulf (1883, gedruckt 1889 nach M:s Tode) hat Müllenhoff in der Hauptsache Möllers Anschauungen acceptiert. Das Wídsíðgedicht »besteht deutlich aus drei hauptteilen» (p. 91). In diesen »erkennt Möller mit recht drei ursprünglich unverbundene lieder dreier dichter. natürlich fehlt es im einzelnen nicht an verwirrungen, aber ohne wilkür und mit einiger sicherheit ist die ordnung nicht wiederherzustellen». Alle drei dichter »gehen unläugbar von derselben gesammtanschauung des alten Germaniens aus» und »gehören einem und demselben Jahrhundert an, das gewis z. t. noch in die zweite hälfte des sechsten fällt» (p. 92). Die Gestaltung aber des Wídsíð zu dem uns vorliegenden Liede gehört wahrscheinlich erst dem siebenten Jahrhundert an (p. 93). »Die . . verse 45—49 von Hroðvulfs und Hroðgars kampf mit den Heaðobearden auf Heorot muss man mit Möller für einen jüngeren zusatz halten. Möller erklärt (§. 25; vgl. s. 31 anm.) die vorhergehenden verse (36—44) von Offa und Alevih ebenfalls für jünger und nimmt an dass diese verse, zugleich mit dem (vielleicht aus demselben gedichte herrührenden) von Hroðvulf und Hroðgar handelnden stück, im neunten jh. angefügt sein, aber kaum mit recht.» (p. 91).

Nach dieser kurzen Auseinandersetzung der Ansichten, welche von Müllenhoff und Möller in Bezug auf das Alter und die Komposition des Wídsíðliedes ausgesprochen worden, gehe ich zur Erörterung der Beweise über, auf die ich im Anfange dieses Paragraphen (oben p. 40) hingedeutet habe.

Es sind ihrer wesentlich drei.

a. Die Reihenfolge der Namen im Völkerverzeichnisse v. 57—87. Dass von diesem Gesichtspunkte aus Aufklärung über

die Frage nach der Heimat der Angeln sich aus dem Wídsíð gewinnen liesse, ist nur von Müllenhoff, und zwar nur in dessen erstem Aufsatze (in den Nordalb. Studien 1844) behauptet worden. Müllenhoff findet daselbst (p. 163), dass die in jenem Verzeichnisse genannten Völker sich geographisch an einander reihen auf eine Weise, welche die Richtigkeit seiner Auffassung von Tacitus' Bericht (sieh oben p. 33) bestätige. Die gewünschte Reihenfolge kann aber nur durch gewaltsame Änderungen des Textes zu Stande gebracht werden. Was nicht in dieselbe passt (wie v. 60), wird als »ausser der Reihe» liegend bei Seite geschoben (sieh a. a. O. p. 163). Es wird wohl kaum jemals gelingen, die Sachen so zurecht zu legen, wie es für einen einigermassen überzeugenden Beweis der betreffenden Art erforderlich wäre. Zwar hat Möller durch seine Restauration folgende Strophe herausgebracht (sieh p. III im zweiten Theile seines Ae. Volksepos):

59 mid Wenlum 7 mid Wærnum 7 mid Wicinȝum,
61 mid Enȝlum 7 mid Swæfum 7 mid Ænenum,
62 mid Seaxum 7 *mid* Sycȝum 7 mid Sweordwerum,
68 mid Froncum 7 mid Frysum 7 mid Frumtinȝum.

Es ist sehr fraglich, ob Müllenhoff diese Umsetzung der Strophen gebilligt hat. In seiner letzten Arbeit, den Untersuchungen über Béowulf, ist es ihm nicht nothwendig gewesen, auf die speciellere Wídsíðkritik einzugehen (sieh a. a. O. p. 91). Aber auch die von Möller durchgeführte Umordnung bringt keine passende Reihenfolge der Völker zu Stande. Denn da nach Müllenhoff die Wicingen entweder ein kleiner sächsischer Stamm (Nordalb. Stud. I p. 163) oder die Heaðobearden (Z. f. d. A. XI. p. 286) oder ein fingierter Volksname (Beovulf Untersuchungen p. 97) sind, werden ja jedenfalls die Angeln von ihren nächsten Nachbarn, den Warnen, getrennt. Die Ænenen, nach Müllenhoff (Z. f. d. A. XI. p. 286. vgl. J. Grimm Rechtsalterthümer, p. 270) wahrscheinlich die bairischen Anniona, stehen zwischen den Swæfen und den Seaxen. Ob die Sycgen und die Sweordweren wirkliche Völker sind, ist ganz ungewiss (sieh a. a. O. p. 286; vgl. dagegen Untersuchungen p. 97), die Frumtingen sind »nur eine epische Fiktion» (a. a. O. p. 288). Vollends ist es nicht sicher, ob die Wenlen die Wendlas in Nordjütland (vgl. Weiland, Die Angeln

p. 15) sind oder, wie fast allgemein angenommen wird, die ostgermanischen Wandalen (a. a. O. p. 286. Vgl. auch in Bezug auf die Wendlas im Béowulf, Bugge Paul-Braunes Beitr. XII. p. 7. Müllenhoff, Beovulf p. 89). Es scheint mir überhaupt am natürlichsten anzunehmen, dass die Ordnung der Völkernamen im Wídsíð mehrfach durch metrische (Allitterations-) Bedürfnisse beeinflusst worden. Und wenn man dies zugiebt, werden geographische Folgerungen oben angedeuteter Art von selbst hinfällig.

In seinem zweiten Aufsatze, Z. f. d. A. p. 275 folg., will Müllenhoff an der vorliegenden Fassung des Gedichtes fast keine Änderungen vornehmen (die offenbare Interpolation v. 75—87 und die erste Partie der Schlussrede v. 131—135 ausgenommen). Er wird daher schon damals den aus der Reihenfolge der Völkernamen hergeholten Beweis stillschweigend haben fallen lassen. Denn im alten Gedichte selbst stehen zwischen den Warnen und den Angeln nicht nur die problematischen Wicingen sondern auch (sieh v. 60) die Gepiden, die Wenlen und die sonst unbekannten Gefflegen.

b. Bei der Aufzählung der Völker im Wídsíðlied ist nach ten Brink und Müllenhoff der Standpunkt des ursprünglichen Wohnsitzes der englischen Stämme, d. i. der kimbrischen Halbinsel und des südlich anliegenden Theils von Nordgermanien östlich von der Elbe für den Dichter massgebend gewesen (ten Brink, Gesch. d. engl. lit. I. p. 29. vgl. p. 3; vgl. Müllenhoff, Z. f. D. A. XI p. 280, 290). Dieser allgemeine Standpunkt des Gedichtes wäre gewiss ein schwerwiegender Hinweis, wenn derselbe sich begründen liesse. Die Behauptung scheint mir aber nicht stichhaltig. Denn erstens ist der allgemeine Standpunkt des Dichters nicht das Angelland, zweitens giebt es in dem Gedichte nichts, was bestimmt beweist, dass dies Land auf der kimbrischen Halbinsel läge, drittens würde die Elbe-Saale-gegend mindestens ebenso gut als der behauptete Standpunkt des Dichters passen. Müllenhoff selbst scheint aber jene Behauptung aufgegeben zu haben. Im zweiten Bande seiner Alterthumskunde (1887) sagt er p. 99» das so genannte Wandererlied stellt . . . . . den Vidsið in den mittelpunkt des alten Germaniens». Mit diesem Mittelpunkte kann doch meines Bedünkens unmöglich die kimbrische Halbinsel gemeint sein. Die (ältere)

Auffassung Müllenhoffs, so wie die ten Brinks, beruht wohl auf dem merkwürdigen Ausdrucke des achten Verses éastan of Onȝle. Es heisst: »He (= Wídsíð) . . . Hreðcyninȝes ham ȝesohte eastan of Onȝle Eormanrices». Wenn man dies mit v. 35 Offa weold Onȝle, Alewih Denum, und v. 42—44 (Offa) merce ȝemærde wið Myrȝinȝum bi Fifeldore, heoldon forð siþþan Enȝle and Swæfe swa hit Offa ȝesloȝ, zusammenhält, Offa als einen historischen König des schleswigschen Angelns, Fifeldor als den Eiderfluss (Egidora, Oegisdýrr) fasst, und éastan of Onȝle mit »im Osten von Angeln» übersetzt, dann kann man freilich zu dem Schlusse gelangen, dass éastan of Onȝle östlich von der schleswigschen Landschaft Angeln bedeutet (sieh Möller a. a. O. p. 32; Müllenhoff, Z. f. d. A. XI p. 280) Diese Annahmen sind aber zum Theil bestimmt unrichtig, zum Theil unbeweisbar.

Der Sänger Wídsíð sagt ausdrücklich (v. 96, vgl. v. 4), dass er ein Myrginger sei aus edelm Geschlechte; es wird erzählt, dass er mit seiner Königin Ealhhild, Gemahlin des Myrgingerkönigs Eadgils (v. 93) den Gotenkönig Eormanric besucht habe (v. 5 folg.). Die Lage und Ausdehnung des Myrgingergebietes ist sehr ungewiss (vgl. Müllenhoff, Alterthumskunde II: p. 99; Möller, Volksepos p. 26. 29. Weiland, Die Angeln p. 21.); jedenfalls lag es aber südlich von Schleswig. Müllenhoff hält es für wahrscheinlich, dass dies (d. i. Eadgils') Myrgingerreich »an der Mittelelbe lag» (sieh Untersuch. p. 102). So viel geht ferner mit Sicherheit aus v. 42—44 hervor, dass die Myrginger und die Angeln einander feindlich gegenüberstanden. Wídsíð ist der ideale Repräsentant des altgermanischen fahrenden Sängerthums (sieh ten Brink, Gesch. d. engl. Lit. I p. 15). Er wird als Mitglied eines Volkes, der Myrginger, dargestellt, welches von den Angeln siegreich bekämpft wurde. Wie wäre es denn denkbar, dass der Verfasser der Einleitung (v. 1—9), welcher vom Vers 10 an Wídsíð selbst als redend einführt, die Lage des von Wídsíð besuchten Gotenreiches gerade in Beziehung zu der Lage des Angellandes hätte setzen können, wenn nicht seine geographischen und ethnographischen Vorstellungen ganz und gar verschwommen gewesen wären. Es scheint mir klar, dass der Vers 8. nicht ein alter, aus dem Kontinente mitgebrachter, sein kann. Möller hält den späteren Interpolator B. (sieh oben p. 42.)

für den Verfasser der Einleitung v. 1—9. Aber »die bezeichnung eastan of Ongle für die lage des Gotenlandes muss eine sehr alte sein, sie kann unmöglich von dem verfasser dieser einleitung stammen» (sieh Möller p. 32). Diese kategorische Aussage scheint mir Möller nicht hinreichend begründet zu haben. Auch die oben (p. 46) citierten Verse 35 und 42—44 gehören Möllers Theil IV. des Gedichtes an (sieh oben p. 42). Dieser Theil, Bruchstück eines älteren Liedes oder auch aus Bruchstücken zweier Lieder zusammengesetzt, soll vom Interpolator B. gewiss aus dem Gedächtnisse eingefügt worden sein (sieh Möller, a. a. O. p. 39). Es fragt sich dann: angenommen, dass dem so sei, von welcher historischen oder geographischen Gewähr können Liederfragmente sein, die nach zwei- bis dreihundertjährigem Leben in einem fernen Lande von einem so urtheilslosen Manne aus dem Gedächtnisse aufgezeichnet wären, wie dem, welcher die Verse 82—87 verfasste und in das Wídsíðlied einschaltete. Wir lesen da v. 82 folg.:

Mid Israhelum ic wæs 7 mid Exsyrinȝum,
mid Ebreum 7 mid Iudeum 7 mit Eȝyptum.
Mid Moidum ic wæs 7 mid Persum 7 mid Myrȝinȝum
7 Mofdinȝum 7 onȝend Myrȝinȝum u. s. w.

Man ist natürlich vollständig darüber einig, dass diese Verse nur der geschmacklose Kram eines mit seiner Büchergelehrsamkeit prahlenden Geistlichen sein können. Und den Interpolationen eines Mannes, der uns zumuthen kann, die eben angeführten Zeilen als die Worte eines altgermanischen Sängers anzunehmen, sollten wir an einer anderen Ställe volle historische Zuverlässigkeit zuerkennen! Ich stimme Möller gänzlich darin bei, dass die Verse 1—9 später verfasst sind und zwar eigens zu dem Zwecke das eigentliche Gedicht (von v. 10 an) einzuleiten. Aber ich bin so weit davon entfernt, den 8. Vers (éastan of Onȝle) als einen sehr alten zu betrachten, den der Verfasser in seine neue Einleitung eingewebt hätte, dass mir im Gegentheil dieser Vers mehr als irgend etwas anderes die späte Entstehungszeit der Einleitung zu bezeugen scheint. Ich komme sogleich unten auf diesen Punkt zurück.

Von den obigen Einwänden bleibt unberührt die zweite Müllenhoffsche Auffassung (im Z. f. D. A. XI), nach der ja ältere und jüngere Bestandtheile des Liedes (ausser den oben p.

41. genannten) nicht unterschieden werden. Müllenhoff selbst scheint mir aber unstreitig das Gedicht aus dem Bereiche der Geschichte in den der Dichtung hinübergerückt zu haben durch seine unumwundene Aussage, dass sich in demselben eine ganze Reihe von rein fingierten Namen findet, z. B. Baninȝum v. 18 (sieh Z. f. D. A. XI p. 277), Rondinȝum v. 24 (sieh p. 281), Wald, Woinȝum, Wod v. 30 (sieh p. 283), Hrinȝweald, Herefarena v. 34 (p. 284), Frumtinȝum v. 68 (p. 288) u. a. Und, in Bezug auf bi Fifeldore v. 43, ist es wohl etwas anders als eine Muthmassung, dass Fifeldor den Eiderfluss bezeichne? Müllenhoff (Nordalb. Stud. I. p. 141) vergleicht fries. Fivelgô, Fivolâ, Vivelstede. Diese altfriesischen Namen beweisen, dass Fifel in Friesland zur Bildung von Ortnamen verwendet wurde. Wenn man Fifeldor irgendwo localisiren will, müsste es daher am ehesten nach Friesland verlegt werden (vgl. auch Jessen, Undersøg. p. 50).

Es ist oben die Bedeutsamkeit hervorgehoben worden, welche die Vertreter der schleswigschen Theorie dem Ausdrucke »éastan of Onȝle» (v. 8) beilegen. Diese Worte sind bisher allgemein »im Osten von Angeln» übersetzt worden. Gleichviel ob man dieselben am nächsten zu *hám* oder *ȝesóhte* (sieh oben p. 46) gezogen hat, immer hat man den Zusammenhang so aufgefasst, als wäre durch jene Worte die östliche Lage von der Heimat (dem Reiche) Eormanrics im Verhältnisse zu Angeln direkt bezeichnet. Jene bisher geläufige Übersetzung »im Osten von Angeln» ist aber unrichtig. Dies hat meines Wissens erst Sievers ausgesprochen. Er sagt (in Pauls Grundriss I p. 408): »Die Ansicht Müllenhoffs, Deutsche Alterthumsk. 2, 99, dass noch das ags. Wídsíðlied die Goten 'ostwärts von Angeln' sitzend denke, beruht auf falscher Übersetzung der Worte éastan of Onȝle V. 9, vgl. PBB 12, 188 ff. und zur Sache Henrici, zur Geschichte der mhd. Lyrik 63 f. Allerdings weiss der Wíds. noch von Kämpfen der Hrǽdas gegen die Hunen ymb Wistlawudu V. 120, aber geographische Schlüsse lassen sich daraus nicht ziehen.» Sievers' Einwand scheint mir vollkommen berechtigt. Eastan bedeutet ja »vom Osten her» [1]. Man muss übersetzen: Er

[1] Vgl. dagegen z. B. in King Alfred's Orosius (edit. by H. Sweet): þonne west from Tigres þære ie oþ Eufrates þa eá (p. 10); Affrica onȝinð . . . eastan

(Wídsíð) reiste ins Reich Eormanrics vom Osten her von Ongel aus, d. h. als er seine Reise antrat, befand er sich in Ongel, das dem englischen Verfasser der Einleitung natürlich ein östliches Land ist. Über die Lage des Gotenreiches wird hier schlechterdings nichts gesagt. Es wird die Lage des kontinentalen Ongel im Verhältniss zu Britannien als eine östliche bezeichnet. Dass darauf keine neue Einwendung gegen die von mir vertretene Meinung über die Heimat der Angeln begründet werden kann, wird man vermutlich in Betracht des damaligen Standpunktes der geographischen Kenntnisse zugeben.

c. Der dritte Punkt ist von viel grösserer Bedeutung als die beiden eben besprochenen. Er wiegt, unter gewissen Voraussetzungen, schwer zu Gunsten der schleswigschen Theorie. Es sind schon oben p. 46 die Verse 35 folg. des Wídsíð angeführt, in welchen von einem Offa, König von Ongel, die Rede ist und von seinem Kampfe am Fífeldor gegen die Myrginger, durch welchen die Grenze zwischen den Angeln und Myrgingern für die Zukunft festgestellt wurde. Auch wird hier neben Offa der Dänenkönig Alewih genannt (sieh oben p. 46; vgl. Müllenhoff, Beovulf Unters. p. 53). Mit diesem Offa ist von Müllenhoff (a. a. O. p. 74) u. a. der im Béowulf erwähnte König Offa identifiziert worden, dessen Gemahlin Þryðo heisst (sieh Béowulf v. 1950. 1931) und von dem gesagt wird, dass er bí sǽm twéonum »zwischen den Meeren» geherrscht habe (ibid. v. 1956). Derselbe Name Offa ist einer der ersten in der mercischen Genealogie, welche die angelsächsische Chronik unter dem Jahre 626 in aufsteigender Reihe bietet: Penda wæs Pybbing. Pybba . . . . Angelðeow Offing. Offa Wærmunding. Wærmund Wihtlæging. Wihtlæg Wodening (sieh Earle, Two of the Saxon Chronicles p. 22). Der Name taucht auch später in demselben Königshause auf, Offa II regierte 757—796 n. C. (sieh Müllenhoff, a. a. O. p. 75. 76). Auch Sven Ågesen und Saxo erzählen von einem König Uffo, Saxo auch von dessen Gemahlin Hermuthruda. Sie haben aber ihre Darstellung aus englischer Quelle geschöpft (sieh Suchier, in Paul-Braunes Beitr. IV p. 505), oder

westwerd fram Egyptum (p. 24); Seo Ægyptus þe us near is, be norþan hire is *þæt* land Palastine (p. 12) u. a. Ostwärts von Ongel würde éast (éastweard) from (of) Onᵹle heissen, im Osten von Ongel be (wið) éastan Onᵹle.

wenigstens ist die Sage »in verhältnissmässig später Zeit» von England nach Dänemark gekommen (Müllenhoff a. a. O. p. 80. 83).

Die Entscheidung darüber, welche Beweiskraft in Bezug auf die Frage nach der Heimat der Angeln den eben berührten Aufschlüssen der beiden Gedichte, Wídsíð und Béowulf, beizulegen ist, hängt natürlich aufs Engste mit der Ansicht zusammen, die man über den Ursprung und die Komposition der Gedichte hegt. Ist der Wídsíð aus alten Liedern zusammengesetzt, welche schon in der letzten Hälfte des sechsten Jahrhunderts verfasst wurden, wo noch die letzten anglischen Zuzüge aus der kontinentalen Heimat, nach Müllenhoffs Ansicht, stattfanden (sieh Müllenhoff, Beovulf Unters. p. 92. Deutsche Alterthumskunde II p. 98)? Oder ist Wídsíð als eine dichterische Mosaik zu betrachten, die in England ein paar Jahrhunderte nach dem Abschluss der germanischen Übersiedelung entstanden und in der Altes und Echtes mit Neuem und Unechtem in einer solchen Weise verbunden ist, dass es in den meisten Fällen nicht mehr möglich ist, jenes von diesem zu sondern? Die erstere Auffassung wird von den bedeutendsten Forschern vertreten, und ein Widerspruch kann vielleicht als unberechtigt gelten, wenn derselbe nicht durch eine eingehende Erörterung der ganzen Frage begründet wird. Für eine solche Erörterung ist in diesem kleinen Aufsatze schlechterdings nicht der Ort. Ich trage aber hier einige Erwägungen vor, welche meiner Ansicht nach gegen das hohe Alter des Wídsíð sprechen. Erstens scheint mir die innere Gestalt des Gedichtes, das uns fast nur ein Gerippe bietet, ein ganz unvolksthümliches und spätes Gepräge zu tragen. Müllenhoff selbst bezeichnet die »drei hauptlieder» als »drei kataloge im stile der eddischen memorialpoesie» (sieh a. a. O. p. 92). Diese Charakteristik ist ganz zutreffend (sieh auch Rönning, Beovulfs-kvadet. 1883. p. 3. Anm. 2. p. 104). Ferner werden im dem Gedichte Fürsten als gleichzeitig dargestellt — der fahrende Sänger behauptet, er habe sie alle besucht — welche in der That zu weit verschiedenen Zeiten lebten. Neben Ælfwine (Albuin) in Italien wird der Gotenkönig Eormanríc genannt (v. 70. 88) (sieh auch Müllenhoff, a. a. O. p. 104). Dann kommt auch eine Reihe von fingierten Völkernamen oder bedeutsamen Appellativen vor, die nicht ohne die grösste Willkür auszuscheiden wären, und in dem ersten Kataloge wird bei jedem

derselben auch ein Fürstenname angeführt (vgl. oben p. 48). Diese Zusammenfügung und Gleichsetzung von Thatsächlichem und Erdichtetem scheint mir unvereinbar mit der Anschauung, nach welcher das Lied aus einer Periode stamme, wo die Erinnerung an die kontinentalen Verhältnisse noch frisch und lebendig gewesen sein musste. Wenn diese Einwände berechtigt sind, fällt auch ein Verdacht historischer Unzuverlässigkeit auf das zwischen den ersten und den zweiten Katalog eingeschaltete Stück, welches von Offa, Alewih u. s. w. handelt. In Betreff der Zeit, wann die Einschaltung wahrscheinlich anzusetzen sei, trennen sich Möller und Müllenhoff. Möller nimmt an, dieselbe habe im 9. Jahrhundert stattgefunden (sieh oben p. 43). Im Allgemeinen wird eine historische Tradition früher an Zuverlässigkeit verlieren, wenn das Volk selbst aus dem Lande, in welchem die Begebenheiten sich ereigneten und an welches dieselben ihre Anknüpfung fanden, in ein entlegenes und abgeschlossenes versetzt worden ist.

Das Béowulflied hat ten Brink in letzter Zeit in Bezug auf Ursprung und Konstitution mit bewundernswürdigem Scharfsinn und grosser Feinheit des Urtheils untersucht und erörtert (in seinem oben mehrmals citierten Beówulf, Heft. 62. der Quellen und Forschungen 1888). Von der Entstehungszeit des Gedichtes sagt er (a. a. O. p. 211—212), dass wir »zu der Annahme berechtigt sind, dass der Text des Epos seinen wesentlichen Bestandtheilen nach vermutlich noch im siebenten, spätestens aber zu Anfang des achten entstanden sei . . . ., dass dieser Text das Resultat einer Entwicklung bildet, welche . . . . wir entweder ganz oder doch zum grössten Teil in das siebente Jahrhundert — jedenfalls nicht später — zu setzen haben». In diesem Punkte stimmt er mit Müllenhoff wesentlich zusammen [1]). In anderen wichtigen Hinsichten gehen die Meinungen der beiden Gelehrten bedeutend aus einander. Nach ten Brink hat sich »nicht nur das Epos, auch die Sage von Beówulf bei den englischen Stämmen gebil-

[1]) Die Drucklegung von M:s öfters erwähnten feinsinnigen Untersuchungen über den Béowulf wurde 1889 von Lübke besorgt; pp. 1—109 geben M:s Vorlesungen im Sommersemester 1883 mit wenigen, nur formellen Änderungen, pp. 110—160 sind ein genauer Abdruck von dessen Aufsatz über die innere Geschichte des Béowulfs in der Zeitschrift für deutsches Alterthum (1869) XIV.

det» (sieh Beówulf p. 184). »Aus dem Beówamythus, den die Westsachsen damals bereits nach Britannien verpflanzt hatten, bildete sich, zunächst noch in der alten Heimat der englischen Stämme, unter dem Einfluss geschichtlicher Ereignisse die Beówulfsage. Sie entwickelte sich etwa im zweiten Viertel des sechsten Jahrhunderts, ...» (ibid. p. 242. vgl. 218. 194). Müllenhoff meint zwar auch, dass das Epos in England entstanden ist; aber er glaubt, dass die wesentlichsten historischen Theile der Sage von Friesen nach England übergeführt worden sind (sieh seine Untersuchungen p. 104—108 vgl. p. 56. 58). Er sagt (p. 108): »die Friesen und Franken hatten auch am ersten ursache sich weiter nach Hygelac, seinem lande und seinen taten zu erkundigen. dies führte sie auf die fehden mit den Schweden und andererseits auch auf den Dänenkönig Halfdan und sein geschlecht. der zug und fall des Hygelac erweckte jedesfalls das interesse für die nordischen sagen, gab den anstoss dazu dass man sich in ihren besitz setzte und ihre überführung nach England um 600 hatte die folge dass durch combination des Geaten Beovulf (oder des ungefähr gleichnamigen helden des Hroðgar) mit dem alten angelsächsischen mythischen heros Beav noch vor dem ende des siebenten jhs. das Beovulf-gedicht entstand». Von beiden weicht Rönning ab, der durch seine Untersuchung zu dem Resultate gelangt ist, dass die Lieder von dem Gotenhelden Béowulf wahrscheinlich in Südschweden bei den daselbst wohnenden gotischen Völkern entstanden, und dann entweder direkt oder über die alten Wohnsitze der Angeln nach Nordengland gewandert sind, wo sie, vielleicht im 8. Jahrh., von einem nordhumbrischen Dichter zu einem epischen Ganzen zusammengearbeitet wurden (Beovulfs-kvadet. 1883. p. 107). Dies führt uns auf einen anderen wichtigen Punkt, über den Verschiedenheit der Meinungen obwaltet. Nach Müllenhoff, ten Brink u. a. sind die Géatas im Béowulf die Gautar Westergotlands. Andererseits hat Fahlbeck schwerwiegende Gründe für die schon von Leo u. a. ausgesprochene Ansicht beigebracht, dass diese Géatas die Jüten Nordjütlands seien (sieh dessen Aufsatz, Om Beowulf etc., in Antiqvar. Tidskrift för Sverige VIII 1887). Ihm hat sich Bugge in diesem Punkte angeschlossen. Die eigentliche Heimat des Béowulfgedichtes auf englischem Boden ist Müllenhoff geneigt

im Südwesten der Insel, bei den Westsachsen, zu suchen (sieh Z. f. d. A. XIV. 1869 p. 243 = Beovulf Untersuch. p. 159). Ten Brink dagegen hat starke Gründe für seine (und die allgemeinere) Ansicht dargelegt, nach welcher die Ausbildung des Epos in Nordengland, bei den Merciern und Nordhumbrern, geschah (sieh Beówulf p. 216 folg.). In Bezug auf die innere Konstitution des Liedes sind die Urtheile Müllenhoffs, Möllers und ten Brinks sehr abweichend (sieh die oben cit. Arbeiten); dies ist aber von keinem unmittelbaren Belang für unsere Frage. Was ich mit diesen Auseinandersetzungen bezweckt habe, ist zu erweisen, dass schleswigsche Angeln nicht nothwendig als Vermittler und Überführer der historischen Bestandtheile des Gedichtes betrachtet werden müssen, und dass es bei der grossen Verschiedenheit der Meinungen über wichtige einschlagende Punkte nicht gut möglich ist, auf dem Béowulf Schlüsse zu begründen in Betreff der ursprünglichen Heimat der Angeln.

Es giebt ausserdem einige andere Erwägungen, welche gegen ten Brinks Ansicht sprechen. Erstens ist der Umstand nicht ausser Acht zu lassen, dass im ganzen Béowulfliede weder die Angeln noch die Sachsen genannt werden. Das würde zwar überhaupt, da es sich um die Aufnahme und Ausbildung einer fremden Sage handelt, nichts auffallendes an sich haben. In diesem Falle aber liegt die Sache anders. Denn im Béowulf des Gedichtes ist nach den Untersuchungen Müllenhoffs und ten Brinks ein historischer Held der Géatas, Béowulf, mit einem mythischen Béowa (oder Béaw) der Sachsen und Angeln zusammengeschmolzen (sieh Müllenhoff, a. a. O. p. 1 folg.; ten Brink, a. a. O. p. 184. 217. 242 u. a.). Trotzdem dass also die Hauptpersönlichkeit des Gedichtes, so zu sagen, aus dem geistigen Fleisch und Blut der Angeln geschaffen ist, und dass diese Sagenbildung in dem alten Heimatslande Schleswig stattgehabt hätte, ist in dem Gedichte — mit Ausnahme etwa der später eingelegten Episode v. 1931—1963 — auch nicht der geringste Bezug auf die Angeln genommen. Dies scheint mir gegen die Richtigkeit der örtlichen Ansetzung der Sagenbildung bei ten Brink zu zeugen. Dazu kommt noch die folgende Erwägung. Damit die Béowulfsage mit den Angeln nach England gekommen sein könne, hält ten Brink (sieh a. a. O. p. 220) einen Zeitraum von wenig mehr als

fünfzehn Jahren für hinreichend, um die Entstehung und anfangende Konsolidierung der Sage durch Kombination des historischen und des mythischen Stoffes zu erklären. Eine so rasche Entwickelung dürfte fraglich sein. Den Anstoss zur Bildung der historischen Sage gab anerkanntermassen der Tod des Hyȝelác-Chochilaicus um das Jahr 515. Der Held Béowulf, welcher bei dieser Gelegenheit an der Seite Hyȝelács mitkämpfte, lebt im Epos noch viele Jahre als Herrscher in Hyȝelács Reich. Die fünfzig Jahre seiner Regierung sind gewiss als eine poetische Übertreibung zu betrachten. Aber der Mann, welcher das Interesse seiner Zeitgenossen in so hohem Grade erregte, musste doch wenigstens gestorben sein, ehe bei den Angeln seine Persönlichkeit in der Volksphantasie mit dem alten mythischen Béowa (Béaw) zu verschmelzen begann. Denn diese Kombination von Béowulf und Béowa war natürlich eine volksthümliche; sie kann weder eine gelehrte Konstruktion, noch die Idee eines lobpreisenden anglischen Hofdichters gewesen sein. Béowulf war ein Géat. Dies alles scheint mir gegen die zeitliche Ansetzung der Sagenbildung bei ten Brink zu zeugen. Dass ferner im Béowulfgedichte eine überaus wohlwollende Stimmung sowohl den Dänen als den Géaten gegenüber an den Tag gelegt wird, springt sofort in die Augen und ist öfters hervorgehoben worden. Man hat mit Recht aus diesem Umstande zweierlei gefolgert, erstens dass das Epos in seiner jetzigen Gestalt im Wesentlichen fertig vorlag, ehe die Plünderungszüge der Dänen nach England (am Ende des 8. Jahrh.), begannen (sieh Müllenhoff, a. a. O. p. 57), zweitens dass die Angeln auch nicht in der alten Heimat in feindlichen oder gegnerischen Beziehungen zu den Dänen und Géaten gestanden haben (sieh ten Brink, a. a. O. p. 194; vgl. Müllenhoff, Untersuch. p. 88). Die ruhmvolle Anerkennung, welche den beiden letzteren Völkern wiederholentlich im Béowulf gespendet wird, schliesst in der That derartige Beziehungen aus. Dann tritt aber die Frage an uns heran: standen die Angeln in keinerlei Beziehungen zu jenen Völkerstämmen? Dies wäre an sich sehr unglaublich, wenn man an der schleswigschen Heimat der Angeln festhält. Insbesondere ist diese Auffassung fast unmöglich, wenn man die Géatas in Jütland ansetzt (sieh oben p. 52), was auch ten Brink deutlich gesehen und anerkannt hat (sieh Beówulf

p. 196). Feindliche Reibungen mit den nördlichen Nachbaren wären kaum zu vermeiden gewesen, insbesondere bei der allmählichen Schwächung des Angelreiches, welche durch die fortschreitende Auswanderung nach England hervorgerufen werden musste. Waren aber bis in die letzte Periode die Beziehungen zu den skandinavischen Nachbarvölkern freundlich, dann stehen wir wiederum vor einer Doppelfrage. Warum sind die Angeln ausgewandert? Ohne Noth verliess doch nicht solch ein Volk seine altererbten Wohnsitze, in welchen es zu erheblicher Machtentwickelung gediehen war. Der Überschuss seiner wachsenden Bevölkerung mochte zwar in die Ferne gezogen sein. Hier sollte aber ein ganzes Volk so vollständig ausgewandert sein, dass in der alten Heimat kein Rest von Einwohnern dessen alten Namen erhielt. Und weiter: warum sind dann die Angeln im Béowulf so gänzlich zurückgetreten? Ich erinnere hiebei an das was oben p. 53 über die konstituierenden Bestandtheile des Liedes bemerkt worden. Es dürfte zugegeben werden, dass diese Schwierigkeiten sich leichter erledigen, wenn man die Angeln nicht in Schleswig ansetzt.

Der Name Offa in der mercischen Genealogie (sieh oben p. 49) ist gewiss ein schwerwiegendes Indicium. Bei dem mythischen Charakter des ältesten Theiles der Genealogie ist der Umstand doch wohl nicht entscheidend. Und man wird die Möglichkeit in Betracht ziehen dürfen, dass derselbe Name bei verschiedenen Stämmen vorkommen könnte. Die Worte bí sǽm twéonum scheinen zu einem festen epischen Ausdruck geworden zu sein. Er wird auch mit Bezug auf die Dänen (v. 1297. 1686) und die Géatas (v. 859) gebraucht. Ten Brink findet ihn nicht mit seiner Ansicht unvereinbar, nach welcher die Géatas in Westergotland sassen. Auf die Nordsee und die Ostsee wird aber der ae. Ausdruck sich jedenfalls nicht beziehen.

Endlich mag hinsichtlich der englischen Ausbildung der Sage von dem skandinavischen (jütischen oder südschwedischen) Helden Béowulf darauf hingewiesen werden, dass auch anderwärts viele Beispiele vorhanden sind davon, dass eine Sage, die in ihrer ursprünglichen Heimat verschollen ist, in einem fernen Lande zu reicher Blüte gelangte und daselbst bewahrt wurde. Müllenhoff erinnert an die friesische Gudrunsage, welche in Süddeutschland

so mannigfach um- und ausgebildet wurde (sieh Untersuch. p. 104. 106).

Alles in Allem genommen, ist mir Müllenhoffs Meinung am Wahrscheinlichsten, nach welcher die Angeln erst in Britannien mit der historischen Grundlage des Béowulfliedes bekannt wurden. Es bedurfte eines zeitlichen und örtlichen Abstandes von den Begebnissen, um die Verschmelzung einer fremden historischen Persönlichkeit mit einer alten einheimischen Mythenfigur zu ermöglichen.

5. Müllenhoff behauptet in den Nordalbing. Stud. I. p. 116. vgl. p. 120, dass die Angeln von römischen Verfassern unter denjenigen germanischen Stämmen genannt seien, welche während der ersten Jahrhunderte n. C. als Seeräuber die Küsten Britanniens und Galliens heimsuchten. Dies wäre natürlich ein sehr starker Beweis gegen die Annahme einer binnenländischen Heimat der Angeln, ja meiner Ansicht nach ein entscheidender. Die Behauptung ist aber unbegründet. Es kommen in den römischen Quellen die Ambronen, Chauken, Sachsen, Friesen u. a. vor. Die Angeln aber werden als ein seefahrendes Volk nicht ein einziges Mal bei irgend einem Autor vor der Invasion in Britannien erwähnt (sieh oben p. 29). Der Umstand ist von keiner sonderlichen Bedeutung für unsere Frage (vgl. auch oben p. 37). Er zeugt aber vielmehr gegen als für die Ansicht derjenigen, welche die Angeln in Schleswig ansetzen, wenigstens wenn angenommen wird (sieh Winckelmann, Geschichte der Angelsachsen p. 18. ten Brink Beówulf p. 198 u. a.), dass das Gebiet der Angeln sich quer über die Halbinsel bis zur Nordsee erstreckt habe.

6. Laut W. ARNOLD (Deutsche Geschichte I. p. 167) sitzen »die Angeln nach Ptolemæus nordöstlich von den Hermunduren um die untere Saale und längs der mittleren Elbe, also auf dem linken Elbufer, die Warnen (Varini) nördlich von den Angeln auf dem rechten Elbufer zwischen Teutonen (Jüten) und Semnonen, den Langobarden gegenüber. Warnen wohnten hier noch zu Anfang des sechsten Jahrhunderts.» Die Angeln und Warnen sind nach Arnold hier aus dem Norden eingewandert

(sieh oben p. 7). Dies werde durch die Ortsnamen erwiesen. »Vom nördlichen Schleswig an zieht sich nämlich bis in die Gegend von Würzburg, bald in breiterer bald in schmälerer Ausdehnung, ein langer Zug Namen mit der eigenthümlichen Endung -leben, die sonst bei keinem andern deutschen Stamm sich findet» (a. a. O. p. 169). Diese Folgerung hat Arnold von P. Cassel (Über thüringische Ortsnamen. Erfurt 1856) herübergenommen, welcher erst die Frage nach den Ortsnamen auf -leben, insbesondere den thüringischen, ausführlich und eingehend behandelte (sieh Gerland, Z. f. vergleich. Sprachf. X. p. 210. Seelmann, Jahrb. f. ndd. Sprachf. XII. p. 8). Der Beweis ist nicht stringent. Ich mache zuerst auf zwei einschlägige Punkte aufmerksam. Es ist kein einzelnstehendes Faktum, dass Ortsnamen von ganz eigenartiger Bildung in verschiedenen Gegenden auftreten, ohne dass zwischen diesen Gegenden irgend eine nähere ethnographische oder politische Verbindung erweislich ist. Ich möchte in dieser Beziehung auf einen schwedischen Fall hinweisen, der mit dem vorliegenden auch etymologisch ganz analog ist. Auf der Insel Gotland sind Ortsnamen auf -arfve sehr häufig z. B. Larsarfve, Gandarfve, Ösarfve, Lindarfve, Mangsarfve, Anglarfve (im Kirchspiel Heideby), Frändarfve, Domerarfve, Frigsarfve, Härdarfve, Sigsarfve u. a. Durch diese Zusammensetzung wird ursprünglich das betreffende Gut als das hinterlassene Erbe eines Lars u. s. w. bezeichnet. Das erste Glied dieser Komposita ist in der Regel ein nomen proprium. Eben dieselbe Zusammensetzung kommt in dalekarlischen Ortsnamen zum Vorschein z. B. Domnarfvet, Skuggarfvet, Gassarfvet, Persarfvet, Bengtsarfvet, Karlsarfvet, Harmsarfvet, Gussarfshyttan, Hönsarfvet, Kählarfvet u. a. Belege aus älterer Zeit findet man in Kröningsvärd och Lidéns Diplomatarium Dalekarlicum. Die Namen sind am häufigsten im Kirchspiel Tuna und in der Gegend von Falun, kommen vereinzeilt auch in Skedvi, Ore, Elfdal u. s. w. vor. Sie fehlen in Westerdalarne. In den übrigen Provinzen Schwedens ist diese Namenbildung nicht zu belegen, auch nicht in Westmanland und Upland. Nur im westlichen Helsingland ist sie in ein paar Beispielen vorhanden. Überhaupt scheint sie in Dalekarlien (Dalarne) nicht sehr alt zu sein. Über das Alter der gotländischen Namen ist vor-

läufig keine Entscheidung möglich. Irgend ein besonderer Zusammenhang in ethnographischer oder politischer Hinsicht zwischen Gotland und Dalekarlien (Dalarne) ist niemals behauptet worden. Sowohl geschichtliche als sprachliche Thatsachen sprechen gegen eine solche Annahme, und gewiss würde Niemand einen solchen Zusammenhang aus der eben erwähnten Übereinstimmung in den Ortsnamen auf -arfve (-arfvet) folgern. Dieselben sind offenbar in den beiden Landschaften unabhängig entstanden. Übrigens sind dergleichen Ortsnamen auch in Norwegen in Gudbrandsdalen nachgewiesen, z. B. Blakararfr, Brandsarfr u. a. (sieh Fritzner, Ordbog over det gamle norske Sprog[2] p. 70). Nach Fritzner scheint hier arfr »Grundeigentum, auf welchem das Haupt des Geschlechts ansässig ist und welches nach seinem Tod dem Haupterben zufällt» zu bedeuten. Die älteren dalekarlischen Ortsnamen scheinen dagegen zuweilen nicht das Hauptgut, sondern eine von demselben abgesonderte Parzelle bezeichnet zu haben (nach brieflicher Mittheilung von Dr K. H. Karlsson). Die Grundbedeutung bleibt jedenfalls dieselbe.

Über die Etymologie der deutschen Ortsnamen auf -leben, der skandinavischen auf -lev, -löf (-lef) sind mehrfache Erklärungen vorgetragen (sieh Pott, Die Personennamen p. 448 folg. Cassel, Über thüringische Ortsnamen p. 163 folg. Förstemann, Altdeutsches Namenbuch II. p. 915 folg. Gerland, Die Ortsnamen auf -leben in der Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. X. 1861. p. 210—224. Seelmann, Die Ortsnamenendung -leben, in Jahrb. f. ndd. Sprachforsch. XII. p. 7—27. N. M. Petersen, Om danske og norske Stedsnavne i Nord. Tidskr. for Oldkyndighed II. 1833 p. 84. E. Madsen, Sjællandske Stednavne i Annaler for Nordisk Oldkyndighet 1863 p. 225—229. Nielsen-Bidrag til Fortolkning af danske Stednavne, in Blandinger ud, givne af Universitets-Jubilæets Danske Samfund. Kjøbenhavn 1881—1887. p. 236—239. A. Falkman, Ortsnamnen i Skåne 1877 p. 68—70. u. a.). Es darf aber als sicher betrachtet werden, dass das zweite Glied, wie schon von Förstemann dargelegt wurde, mit got. laiba ahd. leiba anord. leif zusammentrifft. Höchst wahrscheinlich war es der Bedeutung nach mit dem oben herangezogenen -arfve(t) identisch, d. h. es bezeichnete Nachlassenschaft, insbesondere das von Jemand seinem Erben hinterlassene

Grundeigentum. Die älteren deutschen Formen sind leiba, leva, leve (sieh Seelmann, a. a. O. p. 8). Das schriftdeutsche -leben ist hochdeutschem Kanzleieinflusse zuzuschreiben. Im Volksmunde besteht noch -leve (ibid. p. 27).

Die Ortsnamen auf -leben sind im Thüringischen und in der Gegend nordwärts von der Saale besonders häufig. Es liegen da Aschersleben, Eisleben, Germersleben und viele andere (sieh Seelmann, a. a. O. p. 12 folg.). Weniger zahlreich treten sie ausserhalb jenes Mittelgebiets auf. Wenn die Namenbildung mit german. *laibô auf Schleswig und die ebengenannten Theile von Deutschland beschränkt wäre, würde dieser Umstand allerdings einen nicht zu übersehenden Hinweis abgeben auf eine nähere Verbindung zwischen den Bewohnern der betreffenden Länder. Dies ist aber bekanntlich nicht der Fall. Die Endung ist in Jütland und auf den dänischen Inseln (mit der Form -lev, älter -lef), und besonders in Schonen (-löf, älter -lef) ebenso allgemein. Um die Stringenz seines Schlusses aufrecht zu erhalten, würde Arnold genöthigt sein, auch die Bewohner dieser Länder unter die nächsten Stammverwandten oder Vorfahren der Angeln und Warnen mit einzubegreifen, d. h. die Angeln und Warnen dem skandinavischen Stamme, nicht dem westgermanischen, zuzuzählen. Wie die Sachen jetzt liegen, wird man nach meinem Dafürhalten nur sagen können, dass die Bildung von Ortsnamen auf germ. *-laibô dem südskandinavischen Stamme mit einem Theile des niederdeutschen gemeinsam war.

Aber es kommt noch ein Verhältniss in Betracht, welches erst von Seelmann hervorgehoben worden und für die Beurtheilung der Arnoldschen (Casselschen) Theorie von durchschlagender Bedeutung ist. Gegen diejenigen, welche in den deutschen Ortsnamen auf -leben einen besonderen Beweis sehen für den ethnographischen Zusammenhang zwischen den Bewohnern des betreffenden Gebietes und schleswigschen Angelns, macht Seelmann darauf aufmerksam, dass diese Ortsnamenbildung in schleswigschem Angeln selbst, zwischen der Schlei und der Flensburger Förde, gänzlich fehlt. Sie tritt erst nördlich von Angeln in Nordschleswig auf und ist in Jütland, wie oben gesagt, sehr häufig. Daraus folgert nun Seelmann mit Recht, dass das Vorkommen der betreffenden Ortsnamen in Deutschland nicht einer

anglischen Einwanderung zugeschrieben werden kann (sieh Seelmann, Jahrb. f. ndd. Sprachf. p. 9, 10, 22. Weiland, Die Angeln p. 24). Nach Seelmann beruht vielmehr die Verbreitung dieser Namenbildung in Nord- und Mitteldeutschland auf einer Einwanderung von Warnen, Jüten oder Herulern, welche nach 174 n. C., vor 531 n. C. stattgefunden habe (sieh Seelmann p. 19). Warnen hatten früher ausser Nordschleswig auch Fünen inne, Heruler sassen einst auf Seeland und noch im Anfang des 6. Jahrhunderts in Schonen, woraus sie dann »von den aus Schweden gekommenen Dänen», welche schon Seeland erobert hatten, vertrieben wurden (ibid. p. 32). Vgl. auch Müllenhoff, Untersuch. p. 31, 49, über die Heaðobearden auf Seeland. Ich kann nicht hier auf diese wichtigen und umfassenden Fragen eingehen. Dieselben müssen der gebührenden Nachprüfung und Kritik der nordischen Geschichtsforscher und Archäologen überlassen bleiben. Für meinen gegenwärtigen Zweck genügt der von Seelmann geführte Nachweis, dass die Ortsnamen auf -lev (-leben) im schleswigschen Angeln fehlen und dass folglich eine anglische Einwanderung nach Nordthüringen nicht aus denselben bewiesen werden kann.

7. Die Ansicht JESSENS über die Herkunft der Angeln und den Ursprung ihres Namens ist oben p. 9 in der Kürze erörtert. Mit bedeutendem Scharfsinn und Schwung des Ausdrucks ist Jessen bestrebt, die Glaubwürdigkeit der historischen Überlieferung vollständig niederzuschlagen, um dann seine eigene Theorie ausschliesslich auf sprachlichen Erwägungen neu aufzubauen. Von derjenigen Deutung des Volksnamens, welcher er den Vorzug giebt, wird unten VI. 2. 4. die Rede sein. Die Berechtigung der dort geführten Kritik ist hoffentlich einleuchtend. Damit wird aber den Darlegungen Jessens betreffs der Herstammung der britannischen Angeln der Boden grösstentheils entzogen. Was noch übrig bleibt, d. h. die Hypothese, dass der Angelname in Britannien von einzelnen Häuptlingen oder Geschlechtern der Rheinangeln ausgegangen sei, welche mit sächsischen (friesischen) Stämmen nach Britannien ausgewandert wären (sieh oben p. 10), ist an und für sich in vielen Hinsichten überaus unwahrscheinlich. Die Angeln hatten in Britannien ein

weites Gebiet inne. Ganz Ostangeln, Mercien und Northumberland werden von Beda als anglisch bezeichnet. Es ist gar nicht zu ersehen, wie vereinzelte anglische Häuptlinge oder Geschlechter jenen anderen Stämmen, welche nach Jessens Ansicht die bei weitem überwiegende Zahl der Ansiedler stellten, ihren Stammesnamen als Gemeinnamen hätten aufdrängen können. Ein solches Ergebniss widerspricht den politischen und socialen Verhältnissen der Einwanderer und dem Verlauf der Eroberung. Eine starke centrale Königsgewalt kam im anglischen Gebiete erst verhältnissmässig spät auf. Und übrigens stehen wir in Bezug auf die ethnographischen Verhältnisse der germanischen Eroberer in Britannien auf einem viel sichereren Boden als in Betreff der früheren kontinentalen Wohnsitze dieser Stämme. Denn die Nachrichten über jene Verhältnisse fussen auf dem thatsächlichen Bestand der Dinge in der historischen Zeit und auf der damaligen volksthümlichen Beurtheilung der sprachlichen Verwandtschaft. Dass die Beispiele von Namensübertragungen, die Jessen als Stütze seiner Auffassung heranzieht, wie »Svenske, Preusser, Russer» u. a. (sieh Undersøgelser p. 54), nicht analog und treffend sind, wäre leicht darzuthun.

8. BENINGS Hypothese, nach welcher die Angeln von den Engern (Angrivariern) zwischen Ost- und Westfalen ausgegangen wären, ist unbedingt von der Hand zu weisen (sieh oben p. 10). Seine Ausführungen über die Umwandlung des *r* zu *l* werden mit Recht in der kurzen Besprechung im Jahresbericht f. germ. Philol. 1888 p. 55 als durchaus unbefriedigend bezeichnet. Übrigens ist den ethnologischen Fabeleien in dem öfters citierten Passus über die Jüten im sogenannten Gesetze Edward des Bekenners auch nicht die geringste Beweiskraft beizumessen. Die Stelle lautet (sieh Schmid, Gesetze der Angelsachsen 1858. p. 512): Brytones vero Armorici cum venerint, in regno isto suscipi debent, et in regno protegi, sicut probi cives. De corpore regni hujus exierunt quondam, de sanguine Brytonum regni hujus. § 1. Guti vero similiter cum veniunt suscipi debent, et protegi in regno isto sicut conjurati fratres, sicut propinqui et proprii cives regni hujus. Exierunt enim quondam de nobili sanguine Anglorum, scilicet de Engra civitate, et Anglici de sanguine illorum, et semper

efficiuntur populus unus, et gens una. § 2. Ita constituit optimus Ina rex Anglorum, qui electus fuit in regem per Angelum, et qui primo obtinuit monarchiam totius regni hujus post adventum Anglorum in Brytanniam . . . . . § 3. Cepit enim prædictus Ina in uxorem suam Gualam nomine, propter quam vocata est Wallia illa quæ quondam vocabatur Cambria. In den Gesetzen Ine's findet sich für alles dieses nicht der geringste Anhalt (sieh Schmid p. 20 folg. vgl. Einleitung p. XXXVII). Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass die Aussage über die Herstammung der Angli in § 1 auf einer Linie steht mit der Etymologie von Wallia in § 3. Übrigens hat Schmid (a. a. O. p. LVII) nachgewiesen, »dass die Compilation, welche den Titel Leges Edwardi Confessoris führt, nur eine Privatarbeit aus der normännischen Periode ist, . . .; im Eingang der sogen. Leges Edwardi werden die in diesem Rechtsbuch zusammengestellten Rechtsnormen auch nicht einmal Edward dem Bekenner, sondern Wilhelm dem Eroberer zugeschrieben.» Die Kompilation ist in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts verfasst (sieh von Amira, in Pauls Grundriss II, 2. p. 60). Endlich ist noch zu bemerken, dass die angeführten Paragraphen nur in der jüngeren Handschrift Lambards stehen, in den älteren Handschriften aber fehlen (sieh Schmid, p. LXXXI). — Neben der oben p. 10 citierten Stelle aus Grimms Geschichte d. deutschen Sprache[2] wäre auch p. 430 desselben Werkes zu verzeichnen.

9. Nach der Meinung mehrerer Forscher gab es zwei verschiedene Angelstämme, die in keinem näheren ethnographischen Zusammenhang mit einander standen. Der eine, in Schleswig, soll der ingvæonischen Abtheilung der Germanen angehört haben, der andere, in Mitteldeutschland an der Saale-Elbe, der herminonischen. Der erstere, Tacitus' Anglii, hätte die anglischen Ansiedler Britanniens gestellt. Der zweite wäre das Volk, welches von Ptolemæus unter dem Namen Συῆβοι Ἀγγειλοί erwähnt wird. Die hermundurische Nationalität der Elbangeln vertreten Müllenhoff (Z. f. d. A. IX p. 233), Seelmann (Jahrb. f. ndd. Sprachf. XII p. 2. 23. 47), Weiland (Die Angeln p. 11. 23). Dieser Ansicht widerstreiten aber die Zeugnisse über die Sprache dieser Angeln, welche in der nächsten Abtheilung (V.)

erörtert werden und die nächste sprachliche Verwandtschaft zwischen dem Elbanglischen und den anglischen Dialekten Englands an die Hand geben (vgl. auch Kluge in Pauls Grundriss I. p. 781). Und gegen die etwaige Annahme, dass ein ingvæonischer Angelstamm gerade in die verlassenen Sitze eines herminonischen Angelstammes eingezogen wäre, gilt wohl was oben p. 27 bemerkt wurde.

Grimm (Gesch. d. d. Sprache² p. 458) hält seine schleswigschen Angeln für hermundurisch. Er folgt darin Müllenhoffs Auffassung in dessen erstem Aufsatz, in welchem dieser Forscher sogar bemüht ist, Thüringer in Schleswig an der Seite der Angeln nachzuweisen (sieh Nordalb. Stud. I. p. 136 folg.). Auch Kirchhoff (Thüringen doch Hermundurenland. 1882. p 46. 48. 53) gelten alle Völker von der Nordspitze Jütlands bis südlich vom Harz in den ersten Jahrhunderten n. C. als einem Stamme angehörig. »Suebische Verwandtschaft schlang ein inniges Band um Chatten, Hermunduren und Semnonen, Angeln des Südens und des Nordens» (p. 48). Vgl. über den Suebennamen unten VI. 1. Diese Auffassung widerstreitet der allgemeinen und — so weit jetzt ersichtlich — begründeten Ansicht über die näheren Verwandtschaftsverhältnisse der nordgermanischen Völker sowie der Thatsache, dass zwischen den Friesen und den Angeln der nächste sprachliche Zusammenhang besteht (sieh Sweet, Dialects and Prehistoric Forms of English, in Transact. Phil. Soc. 1875—76 p. 543 folg. Sievers, Angelsächs. Gramm.² p. 1. Müllenhoff, Beovulf Untersuch. p. 104. Siebs, Englisch-friesische Sprache p. 7. 35).

Ich bin am Ende dieser Erörterungen. Die Schwierigkeiten und Bedenken, welche auch der von mir verteidigten Ansicht entgegenstehen, habe ich mir nicht verhehlt, bin auch bestrebt gewesen dieselben klar vorzulegen. Es schien mir aber am Richtigsten und für die Forschung am Fruchtbarsten, von einem festen Standpunkte aus die Frage möglichst vielseitig durchzuprüfen.

V

1. Wenngleich aber nach den obigen Auseinandersetzungen historische und geographische Zeugnisse und Thatsachen auf binnenländische Wohnsitze der Angeln hinweisen, ist es nicht wegen sprachlicher Rücksichten unmöglich ein solches Resultat zu acceptieren? Drängt uns nicht Alles dahin, die Angeln, welche Nordengland besiedelten, ausserhalb des mitteldeutschen Gebietes den nordelbischen Sachsen und vor Allem den Friesen möglichst nahe anzusetzen? Da ist von Anfang an klar auszusprechen, dass auch nach meiner Ansicht die Sprache der saalischen Angeln unzweifelhaft niederdeutsch, nicht mitteldeutsch gewesen sein muss, insofern Verschiedenheiten dieser Sprachzweige im 6. Jahrh. schon vorhanden oder durch bestimmte Tendenzen angebahnt waren. Zwar das Hauptmerkmal der mitteldeutschen Dialekte, der Eintritt der zweiten Lautverschiebung, fällt bekanntlich in eine etwas spätere Zeit. Aber die Übereinstimmungen, welche zwischen der altenglischen Sprache, vor Allem der nordanglischen Mundart, und der friesischen thatsächlich vorliegen, müssen zweifellos aus einer Entwickelung hervorgegangen sein, die auch für die erstere schon auf dem Kontinent begonnen und eine eigenartige Richtung bekommen hat.

Wie war aber im östlichen Mitteldeutschland die älteste Grenze zwischen dem Niederdeutschen und dem Mitteldeutschen? Gleichzeitige Zeugnisse darüber giebt es bekanntlich nicht. Wir müssen uns mit Rückschlüssen aus späteren Verhältnissen begnügen. Heutzutage geht die Sprachgrenze durch das Eichsfeld zwischen Duderstadt (ndd.) und Heiligenstadt (mitteld.), durch den Harz (wo die seit dem 16. Jahrh. angelegten Bergwerkstädte wie Andreasberg, Clausthal,

Zellerfeld, ferner aber jetzt auch einige andere Orte wie Hasselfelde, Ellrich, Gernrode, Mägdesprung, Ballenstedt, Kölbigh a. d. Wipper mitteldeutsch sind, alles übrige noch niederdeutsch ist), weiter über Quedlinburg nach Aschersleben und Kalbe (a. d. Saale), dann über Zerbst nach Wittenberg (a. d. Elbe) u. s. w. (sieh Piper, Verbreitung d. deutschen Dialekte bis um das Jahr 1300 p. 7; Wegener, Zur Charakteristik der niederdeutschen Dialekte besonders auf dem Boden des Nordthüringgaues p. 3, 4, 10, 169, in Geschichts-Blättern für Stadt und Land Magdeburg XIII (1878); Tümpel, Niedersächs. Mundarten in Paul-Braunes Beiträgen VII p. 20, 21, 93—95; Behaghel, Deutsche Sprache in Pauls Grundriss I p. 535). In älterer Zeit ging aber die Grenzlinie südlicher, theilweise viel südlicher. Es ist durch alte Stadturkunden und direkte Aussagen mit Sicherheit bekannt, dass mehrere Orte, welche jetzt mitteldeutsch sind, früher niederdeutsch waren. »Früher waren nur Salza, Nordhausen, Flachdiendorf sicher mitteldeutsch, dagegen Walkenried, Hohnstein, Stolberg, Mansfeld, Eisleben sicher niederdeutsch.» Und was noch wichtiger ist: »Etwa beim 29⁰ wandte sich die Grenze südlich bis zur Unstrut, an der entlang sie zur Saale ging. Naumburg war mitteldeutsch, aber Merseburg und Halle sächsisch (sieh Piper a. a. O. p. 7; Wegener a. a. O. p. 8; Hülsse, Das Zurücktreten der niederdeutschen Sprache in der Stadt Magdeburg p. 150—166 in Geschichts-Blätt. f. Magdeburg XIII; Tümpel a. a. O. p. 19, 22 folg., 99 folg. Loewe, Die Dialektmischung im Magdeburgischen Gebiete. 1889. p. 3—14). Folglich zog sich sogar in historischer Zeit die niederdeutsche Sprache in weitem Bogen südwärts bis zum Zusammenfluss der Unstrut und der Saale, so dass sie den Winkel zwischen diesen Strömen ganz ausfüllte. Unmittelbar am südlichen Ufer der Unstrut liegen die Gaue, welche im Mittelalter Wigsezi und Engilîn hiessen. Der Name Engilîn erinnert deutlich an die Anglii, 'Αγγειλοί, welche Tacitus und Ptolemæus eben in diese Gegend setzen. »Dieser Gau hat aber eine weit grössere Ausdehnung gehabt, als auf der Spruner-Menkeschen Gaukarte angegeben ist, da demselben einerseits Kirchscheidungen an der Unstrut, oberhalb Naumburgs (Mon. Germ. Dipl. reg. I, pg. 278 (958): in loca Hohflurun . . . in pago En-

gili in confinio Schidinga), andererseits Rockstedt (bei Schernberg) und Furra (bei Sondershausen) angehörten (vgl. Mon. pg. 269 (956): »Rockastet in pago Engila». Über Furra vgl. Mon. Germ. Leg. V, 111). In nächster Nähe von Rockstedt liegen Kirchengel, Feldengel, Holzengel, Waldengel, Westerengel, die in den Traditiones Fuldenses unter dem Namen »Englide» zusammengefasst werden (vgl. Dronke, Trad. Fuld. c. 38. Nr. 163, 230, 246, 283, 286. Vgl. Förstemann, Altd. Namenbuch, Ortsnamen, 2. Aufl. p. 85, 546, 867. Ob der Dronke Nr. 107 in Verbindung mit Schlotheim genannte Ort »Englenheim» mit Englide identisch war, muss dahingestellt werden, ebenso die Lage von »Engelstete» Nr. 309). Die Angeln haben demnach das ganze Unstrutgebiet oder die Gaue Wigsezi, Engelin, Altgowe und Nabelgowe bewohnt. Eine noch weitere Ausdehnung ihrer ursprünglichen Sitze scheinen Angelhausen bei Arnstadt (Gau Lancwizi) und Angelroda an der Gera (Westergowe) anzudeuten (Mon. Germ. Dipl. reg. I, pg. 179 (948): »in partibus Thuringiæ Anglenhus, Anglenrod». Ebd. pg. 180 wird ein »Anglendorph» erwähnt, womit einer der beiden vorigen Orte gemeint sein muss). Die Heimat der Weriner hat man bereits anderweitig durch den Nachweis, dass das Land zwischen Saale und Elster zur Zeit Karls des Grossen als »Werenofeld» bezeichnet wurde, in der unmittelbaren Nachbarschaft der Angeln festgestellt (vgl. v. Richthofen, Zur Lex Saxonum 411. v. Richthofen Sohn, Mon. Germ. Leg. V, 112). Eine Bestätigung findet sich bei Stumpf, Acta Imperii Nr. 113 (1068): »sex regios mansos sitos in tribus villis iuxta fluvium qui dicitur Nezza —, videlicet Gebinos, Geron, Werines in suburbanio Tucheri». Unter Werines im Burgwart Tucher ist unzweifelhaft das heutige Wernsdorf zwischen Teuchern und Weissenfels zu verstehen, das den schon im 10. Jahrhundert verklungenen Namen der Weriner in ihrer alten, wahrscheinlich erst im 9. Jahrhundert von Wenden eingenommenen und darum bald in Vergessenheit gerathenen Heimat bis zur Gegenwart erhalten hat» (sieh R. Schröder, in Zeitschr. d. Savigny-Stiftung Bd. VII. Germanist. Abtheilung p. 22). Bremer weist den Angeln das Stromgebiet der Bode und Unstrut zu (PBB. IX p. 579). Es ist aber mehr als wahrscheinlich, dass die anglische Sprache noch im 10. Jahrh. auch weiter

nordwärts bis zur Aller und Ohre deutliche Spuren seiner einstigen Herrschaft hinterlassen hat (sieh unten). Seelmann ist durch seine Untersuchungen zu dem Ergebnisse gelangt, dass die nördliche Grenzlinie derjenigen Angeln, welche er als die suebischen kennzeichnet (sieh oben p. 62), bis auf zwei Meilen die Jeetze, die bei Hitzacker in die Elbe einfliesst, erreicht hat (sieh Jahrb. f. ndd. Sprachforsch. XII p. 23).

Die Angeln und Warnen reichten also bis an die Südgrenze des niederdeutschen Sprachgebietes. Schon früh (im 5. 6. vielleicht 4. Jahrh.) stehen sie in engem, politischem Verbande mit ihren mächtigen Südnachbarn, den Thüringern, und zwar so dass sie einen integrierenden Theil des thüringischen Reiches bilden. Dass gerade an der Südgrenze die Namen Engilîn und Werinofeld uns begegnen, kommt wahrscheinlich daher, weil diese Gebiete von den Thüringern zunächst mit den Namen ihrer stammesfremden Nordnachbarn bezeichnet wurden. Piper zieht Wigsezi und Engilîn zum mitteldeutschen (thüringischen) Gebiet, nicht zum niederdeutschen, was für das spätere Mittelalter gewiss als richtig anzuerkennen ist (sieh seine Dialektkarte von Deutschland bis um d. J. 1300). Mitteldeutsche Mundart wird natürlich bei ihrem Vorwärtsdringen (sieh oben p. 65) am frühsten den südlich der Unstrut liegenden Theil des altanglischen Gebietes ergriffen haben. Der Gauname Wigsezi zeigt mitteld. Dentalstufe, vgl. Morseti in Fresia, Holtsati u. a.

Ihre intimsten Anknüpfungen aber in Beziehung auf Sprache und Stammesverwandtschaft hatten die Angeln unzweifelhaft mit den nordwärts wohnenden Elbstämmen. Darauf deutet schon Tacitus' Bericht hin (sieh oben p. 20 folg.). In Bezug auf die Sprache der Angeln zur Zeit der Auswanderung nach Britannien gestatten die Denkmäler der anglischen (mercisch-northumbrischen) Dialekte ziemlich bestimmte Rückschlüsse zu ziehen. Diese weisen, wie schon erwähnt, anerkanntermassen auf das Friesische als die nächst verwandte Mundart des Kontinents hin. Aber auch nach der Auswanderung versiegen die sprachlichen Quellen in dem alten Heimatslande der Angeln nicht gänzlich. Diese Quellen sind zwar von beschränktem Umfang, aber sie zeugen doch bestimmt davon, dass noch an der Scheide des 10. und 11. Jahrh. in jener Gegend nicht nur niederdeutsche Sprache

herrscht, sondern eine Sprache, welche durch charakteristische Merkmale sich am nächsten der altenglischen und altfriesischen anschliesst, dagegen von der altsächsischen ferner absteht.

Diese Quellen sind die so gen. Merseburger Glossen und die deutschen Wörter im lateinischen Chronicon Thietmars, Bischofs von Merseburg.

Die Merseburger Glossen sind auf Bl. 103 verso col. 1. bis 106 recto col. 1. Bl. 109 recto col. 1. bis 110 verso col. 2. einer Pergamenthandschrift in klein-folio aus dem 10. Jahrh. geschrieben, die sich auf der Bibliotek des Dom-Capitels zu Merseburg befindet. Die Hds. enthält auf 123 Blättern, jede Seite in zwei Columnen von je 25 Zeilen getheilt, eine Sammlung von Bruchstücken aus Isidor, Hieronymus, Augustin, Gregor I. u. a. Anfang und Schluss des Textes fehlen. Die Merseburger Glossen wurden zuerst von dem Entdecker derselben, H. Leyser, in Haupts Zeitschr. f. deutsch. Alterthum III. p. 280—281 veröffentlicht, dann von M. Heyne nach erneuter Vergleichung der Handschrift in den kleineren altniederdeutschen Denkmälern (1867) p. 92—94 mitgetheilt. Zuletzt hat H. E. Bezzenberger nach wiederholtem Studium der Hds. eine genaue Collation mit vollständiger Wiedergabe der lateinischen Sätze nebst Anmerkungen in Höpfner und Zachers Z. f. deutsche Philologie VI (1875) p. 291—301 gegeben. Einige der Glossen hat W. Scherer in der Z. f. das österreich. Gymnasialwesen 1867 p. 662, ein paar andere O. Behaghel in Germania XXI. p. 204 besprochen. Zuletzt hat die Mundart der Glossen O. Bremer in Paul-Braunes Beiträgen IX. p. 578 folg. behandelt und bestimmt. Der Glossen sind nach Bezzenbergers Zählung zwei und vierzig, von denen neun aus mehr als einem Worte bestehen. Sie rühren von drei ziemlich gleichzeitigen Händen her; Bezzenberger glaubt zusammenstellen zu dürfen 1) nr. 1—4. 7. 16. 2) 8—15. 36—42. 3) 5. 6. 17—35. Die Glossierung ist ziemlich planlos. »Irgend einer der alten leser hat, ohne dass aus dem inhalte irgend ein besonderer grund gerade hier zu glossieren erkennbar ist, angefangen, zwei andere haben dann nachgetragen.« (sieh Bezzenberger a. a. O. p. 291).

Thietmari Merseburgensis Episcopi Chronicon ist von Lappenberg in Monumenta German. Histor. Script. III. p. 723—871

herausgegeben. Neulich ist von Fr. Kurze in Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum »post editionem Lappenbergii» eine neue Ausgabe, Hannover 1889, besorgt; vgl. auch Strebitzki, Zur Kritik Thietmars von Merseburg, in den Forschungen zur deutschen Geschichte Bd. XIV. Göttingen 1874 p. 349—366.

Thietmar, Sohn des Grafen Sigefrid von Walbeck (an der Aller, WNW. von Magdeburg), wurde 976 (oder 975, sieh Strebitzki a. a. O. p. 349 folg.) geboren. Seinen Unterricht erhielt er im Stift Quedlinburg, dann im Kloster Bergen und zu Magdeburg (Thietmars Einverleibung in das Kloster St. Moritz zu Magdeburg am 1. November 989, sieh Strebitzki a. a. O. p. 350). Er wurde im Jahre 1002 praepositus (Probst) in dem von seinen Vorfahren gestifteten Kloster Walbeck, 1009 zum Bischof in Merseburg ernannt, was er bis zu seinem Tode am 1. December 1018 oder 1019 blieb. Die Abfassung seiner Chronik begann er 1012 oder vielleicht etwas früher, Mai 1018 war das Werk bis zum Ende der sieben ersten Capitel des siebenten Buches vorgeschritten (sieh Strebitzki a. a. O. p. 357). Er beabsichtigte eine Geschichte des Bisthums Merseburg zu verfassen, aber unter der Hand wurde es ihm zu einer Geschichte des deutschen Reiches mit Einschluss der germanischen und slavischen Nachbarstaaten. Für die späteren sächsischen Kaiser ist er die wichtigste Quelle (sieh Lappenberg a. a. O. p. 723 folg. vgl. Herzogs Real-Encyclopädie Bd. XV. 1885 p. 557). Sein Bericht fusst theils, und hauptsächlich, auf seinen eigenen Erlebnissen und auf mündlicher Überlieferung, theils auf literarischen Quellen. Bis zum Jahre 997 (Cap. 20. des 4. Buches) benutzte er u. a. die Annales Quedlinburgenses (sieh hierüber und über seine anderen literar. Quellen Strebitzki a. a. O. p. 348, 349 folg. Lappenberg a. a. O. p. 728. Kurze a. a. O. p. X—XII). Die Originalhandschrift der Thietmarschen Chronik ist noch heutzutage auf der königlichen Bibliotek zu Dresden aufbewahrt. Dieselbe ist zum Theil von Thietmar selbst, zum Theil nach seinem Diktat oder nach seinen Aufzeichnungen von neun verschiedenen Schreibern geschrieben. Kurze hat mit grosser Umsicht die verschiedenen Theile der Handschrift, welche von diesen zehn Händen herrühren, unterschieden (sieh Kurze a. a. O. p. XIV. XVII). Thietmar selbst hat kurz vor seinem Tode die

Handschrift einer durchgehenden Correctur unterzogen. »Thietmarus ipse brevi ante mortem continua manu correxit, lacunas a scribis relictas supplevit .... addens tum nomina, tum ......» (sieh Lappenberg p. 729). Die Handschrift kann daher mit grosser Zuverlässigkeit, besonders in den von Thietmar selbst geschriebenen Abschnitten, für sprachliche Untersuchungen verwerthet werden.

Das Verdienst zuerst auf die genaue mundartliche Übereinstimmung der Merseburger Glossen mit den deutschen Wörtern in Thietmars Chronicon aufmerksam gemacht zu haben, gebührt Moritz Heyne (a. a. O. Vorrede p. XIV u. XV). Dadurch wurde die sprachliche Descendenz der Glossen festgestellt. Denn es dürfte wohl keinem Zweifel unterliegen, dass Thietmar, der sein Leben fast ausschliesslich in Walbeck, Magdeburg und Merseburg verbrachte, auch die Mundart der von diesen Städten begrenzten Gegend sprach. Es war dies das Gebiet westlich der Elbe und der Saale etwa von der Ohre im Norden bis zu der Saale und der Unstrut im Süden, welches den Namen Nordthuringa führte. Vielleicht würden wir nicht irre gehen, wenn wir für jene frühe Periode auch die Gaue Wigsezi und Engilîn am südlichen Ufer der Unstrut in sprachlicher Hinsicht mit einrechneten (vgl. Tümpel in Paul-Braunes Beiträgen VII. p. 25).

Dann hat Bremer scharfsinnig die interessante und wichtige Thatsache entdeckt und dargelegt, dass noch im 10. 11. Jahrh. die Mundart des eben bezeichneten Gebietes, wie sie in den eben genannten Quellen an den Tag tritt, in charakteristischen Zügen mit altenglisch-friesischer Sprache übereinstimmt und von der altsächsischen abweicht (sieh Bremer a. oben p. 68 a. O.).

Obgleich diese sprachlichen Belege, wegen ihres unbedeutenden Umfangs und der verwickelten Bevölkerungsverhältnisse der westlichen Elbgegenden, gewiss nicht ausschlaggebend sind in Bezug auf die Mundart der älteren Bevölkerung des genannten Gebietes, scheinen sie mir doch, wenn sie mit der dortigen Existenz der Lex Angliorum et Werinorum zusammengehalten werden (sieh oben p. 25), einen wichtigen Beitrag zur Stützung der von mir vertretenen Ansicht über die alte Heimat der Angeln zu liefern.

2. Was anderseits die Sprache in Schleswig, speziell im schleswigschen Angeln, betrifft, giebt es bis in die neuere Zeit gar keine sprachlichen Belege, welche den westgermanischen Charakter derselben erweisen[1]). Die ältesten Sprachreste der genannten Gegend sind die Inschriften mit älteren Runen, welche sich auf Gegenständen finden, die aus den Thorsbjerger und Nydamer Mooren ausgegraben worden. Das Thorsbjerger Moor liegt gerade in Angeln, das Nydamer wenige Meilen nordwärts am Alsen-sunde (sieh Thorsbjerg Mosefund av Conr. Engelhardt. Kjöbenhavn 1863; Nydam Mosefund av Conr. Engelhardt. Kjöbenhavn 1865). Die Funde in diesen beiden Mooren zeigen eine grosse Übereinstimmung mit einander und mit denen von Vimose auf Fünen (sieh Engelhardt Thorsbjerg Mosefund p. 16 Anm. Antiquar. Tidskrift 1846—48 p. 203 folg. und 1849—51 p. 44 folg.). Nach Montelius (Runornas ålder i Norden. Vortrag in der dritten nordischen Philologenversamml. 1886, gedruckt in Svenska Fornminnesföreningens Tidskrift Bd. VI., sieh p. 270) gehören die Funde von Thorsbjerg und Vimose dem 3. Jahrh. n. C. [2]), der Nydamer Fund dem folgenden (4.) Jahrh. an. Diese Zeitbestimmungen hat Noreen angenommen (sieh p. 419 seiner Geschichte d. nord. Sprachen in Pauls Grundriss I). Die Inschrift des goldenen Horns von Gallehus [3]) setzen Montelius und Noreen ins 4. Jahrh. Dagegen Wimmer setzt die Inschriften von den Thorsbjerger und Nydamer Moorfunde c. 400—500 n. C., diejenigen von Vimose und dem goldenen Horn c. 500—600 n. C. an (sieh Wimmer, Die Runenschrift. Berlin 1887. p. 303 vgl. p. 176). Ihm ist Sievers gefolgt (sieh Runen und Runeninschriften p. 239 in Pauls Grundriss I).

Die Datierungen von Montelius und Wimmer, welche na-

[1]) Betreffs der heutigen Sprachverhältnisse der Landschaft sieh Hagerup, Om det danske Sprog i Angel[2] Kbhn. 1867. Clausens Sprogkårt over Sønderjylland in Svenska Landsmålen, Tidskrift 1889. Über die Nordfriesen sich Siebs, Englisch-fries. Sprache I p. 23—25.

[2]) Montelius ist jetzt geneigt, dieselben eher der ersten als der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts zuzuschreiben (nach brieflicher Mittheilung).

[3]) Der Fundort des Horns ist im heutigen Schleswig, die Gegend gehörte aber von Alters her zu dem nordjütischen Stifte Ribe (sieh Thorsen, De danske Runemindesmærker I. p. 339. Anm. 2).

türlich nur approximative Richtigkeit beanspruchen, weichen also darin von einander ab, dass die von dem letzteren Gelehrten gegebenen absolut später sind und theilweise auf einer anderen Auffassung von dem relativen Alter der Funde beruhen. Die beiden Forscher sind auf verschiedenen Wegen der Untersuchung zu ihren Resultaten gelangt. Die gegenseitige Berechtigung dieser Wege in Bezug auf sprachliche Chronologie hat Wimmer sehr klar erörtert (sieh a. a. O. p. 301 folg. vgl. Wimmers Brief, in Burg, Die ältesten nordischen Runeninschriften p. 154). Dem gegenüber hat Montelius (Runornas ålder p. 239) seinen Standpunkt vindiziert. Wimmer behauptet, und zwar gewiss mit Recht, dass bei der näheren Bestimmung des gegenseitigen Altersverhältnisses von Inschriften, zunächst »sprachliche und paläographische gründe», dann aber, falls solche fehlen, ein durch langes, eingehendes, vergleichendes Studium der Gegenstände geschärfter Blick für den »ganzen charakter der denkmäler und inschriften» entscheiden sollte. Dies hat auch Montelius niemals in Abrede gestellt. Die Entscheidung darüber, welche von zwei entsprechenden Formen in der Entwickelung der Sprache vor der anderen liegt, bleibt natürlich immer nur der Sprachforschung vorbehalten. Die Sache liegt aber anders, wenn es sich um die absolute Feststellung von sprachlichen Daten handelt. Aus den Veränderungen der Sprache und der Schrift die Länge der Zeitabstände zwischen verschiedenen Inschriften zu ermitteln, scheint deswegen weniger sicher, weil die Sprache und die Schrift in verschiedenen Gegenden und in derselben Gegend unter verschiedenen Umständen sich mit ungleicher Schnelligkeit verändern können. Es ist auch nicht ganz richtig, wenn Wimmer gegen die Archäologen überhaupt einwendet, dass sie ihre Annahme von dem hohen Alter der obengenannten Moorfunde hauptsächlich auf die in den Funden enthaltenen Münzen stützen. Denn Montelius hat noch mehr die typologische Vergleichung und Bestimmung der vielen anderen in jenen Mooren gefundenen Gegenstände für seine Folgerungen verwerthet (sieh seinen o. a. Vortrag, insbes. p. 246. 263. 267), und zwar im Anschluss an die methodologischen Grundsätze, welche er in seiner musterhaften Schrift, Den förhistoriska fornforskarens metod och material (im Bd. VIII der Antiqv. Tidskrift för Sverige), dargelegt hat. Wenn

man von den grossen gemeingermanischen Vorgängen der Sprachentwickelung, wie der ersten Lautverschiebung, absieht, scheinen die altgermanischen Sprachen in der vorhistorischen Zeit sich nur langsam verändert zu haben. Dies geht aus der im Ganzen geringen Verschiedenheit hervor, welche in den ältesten Sprachresten der verschiedenen Stämme an den Tag tritt, trotzdem diese Stämme damals schon Hunderte von Jahren getrennt fortgelebt hatten. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass die oben angegebenen Zeitbestimmungen von Montelius richtiger sind als diejenigen von Wimmer. In den Zusammenhang meiner Beweisführung würden die letzteren besser passen als die ersteren. Für unsere Frage ist aber der Unterschied zwischen beiden nicht besonders wichtig. Dagegen ist der Umstand von Bedeutung, dass die Thorsbjerger und Nydamer Funde aufs Genaueste mit den gleichzeitigen Grabfunden aus der umliegenden Landschaft und aus den übrigen Theilen des dänischen Reiches übereinstimmen (sieh Engelhardt, Thorsbjerger Mosefund p. 17. Montelius, Sveriges Historia I. p. 176).

Die Runeninschriften jener beiden Moorfunde und des goldenen Horns werden allgemein als skandinavisch (urnordisch), nicht als westgermanisch aufgefasst. Dürfen wir denn aus denselben den bestimmten Schluss ziehen, dass die Einwohner Schleswigs im 3. 4. (oder 5. 6.) Jahrh. n. C. einem skandinavischen, nicht einem westgermanischen Stamme angehörten? Die Frage kann nur mit grosser Zurückhaltung bejaht werden. Erstens sind die Inschriften der Thorsbjerger und Nydamer Funde sehr klein wie auch schwerdeutig; nur die Inschrift am Thorsbjerger Scheidenbeschlag hat wirkliche Bedeutsamkeit [1]).

[1]) Thorsbjerger Scheidenbeschlag (Zwinge): Stephens, Runic Monum. I, 295. II, 1055. III, 121. Bugge, Tidskr. f. Phil. og Pæd. VIII, 180. Thorsen, Slesv. Runemindesmærker I, 331. 354. Wimmer, Runenschrift p. 104. Burg, Die älteren nord. Runeninschr. p. 23. Thorsbj. Schildbuckel: Stephens I, 285. II, 1053. III, 121. Thorsen I, 331. 354. Wimmer p. 148. Burg p. 23. Nydamer Pfeil: Stephens I, 300. Thorsen I, 358. Wimmer p. 57 Anm. 5. 303. Das goldene Horn: Stephens I, 320. II, 1041. Bugge, Tidskr. VI, 317. VII, 215. 312. VIII, 187. Thorsen I, 327. 339. Burg p. 10. — Ferner mögen erwähnt werden der Holzstab von Frøslev (bei Flensburg): Thorsen I, 233. 242. Wimmer p. 97 Anm. 1. Burg p. 29. Der Bracteat von Skodborg (N. W. von Hadersle**v**): Stephens No. 67. II, 560. 1049. III, 362. Thorsen I, 329. 353. Bugge,

Zweitens ist ihre Provenienz unsicher. Da die meisten Fundgegenstände, der allgemeinen Annahme gemäss, als Siegesopfer nach gewonnenen Schlachten niedergelegt worden, können sie ja von ausserhalb, statt von den Einwohnern der Landschaft, stammen. Die Inschrift des goldenen Horns von Gallehus kann natürlich noch weniger als ein Beweis für die alte Sprache in der Umgegend des Fundortes betrachtet werden. Drittens könnte man für die alte Sprache Schleswigs eine Mittelstellung zwischen dem Westgermanischen und dem Nordischen vermuthen. Andererseits muss aber hervorgehoben werden, dass die betreffenden Inschriften die einzigen des Gebietes sind, welche bisher aus den ersten Jahrhunderten bekannt geworden. Ihr Zeugniss — soweit dies gilt — wird nicht durch anderssprachliche entkräftet. Hinsichtlich der Verwandtschaftsverhältnisse des Westgermanischen und des Nordischen sind die Darlegungen von Kluge über die Entwickelung der urgermanischen Sprache und deren Spaltungen von besonderem Gewicht. Die westgermanischen Synkopierungsgesetze, welche er §§ 31. 32. seiner Vorgeschichte der altgermanischen Dialekte (Pauls Grundriss I) erörtert, haben »aller Wahrscheinlichkeit nach vor der Auswanderung der Angelsachsen nach England stattgefunden». Demnach wird die Möglichkeit, die ältesten schleswigschen Inschriften als westgermanisch oder als westgermanisch-nordisch (urgermanisch) zu betrachten, bedeutend herabgesetzt. Wenn wir versuchen, aus dem Obigen ein Facit zu ziehen, wird dies wohl darauf hinauslaufen, dass einestheils keine sprachlichen Überreste weder in Angeln noch in der übrigen Halbinsel aus der Zeit vor dem 6. Jahrhundert auf eine westgermanische Sprache deuten, und dass anderentheils die vorhandenen Inschriften, wenn sie von den damaligen Einwohnern der Landschaft herstammen, die skandinavische Sprachverwandtschaft derselben wahrscheinlich machen.

Aarbøger f. nord. Oldkynd. 1878 p. 69. Burg p. 30. Der Bracteat von Schrüdstrup (bei Haderslev): Stephens (Snydstrup) No. 18. II, 529. 1045. III, 228. 362. Thorsen I, 329. 353. Burg p. 29. (Über das Alter der Bracteate vgl. Wimmer p. 88. 304. Montelius, Runornas ålder p. 263, 269). Die Inschrift des Arrildsteins (Brarup in Angeln): Thorsen I, 233, setzt Wimmer p. 356. 359 circa Anfang des 9. Jahrh. an.

VI

1. Mit Rücksicht auf die Deutung des Volksnamens Angeln wird der Versuch nicht unangebracht sein, aus einer etymologischen Durchmusterung von anderen Namen germanischer Stämme einige leitende Gesichtspunkte zu gewinnen. Es ergeben sich bei einer solchen Musterung folgende Hauptkategorien der Namen [1]).

A) Der Name bezieht sich auf die geographische Lage oder die natürliche Bodenbeschaffenheit des Stammsitzes, z. B.

Marcomani m. pl. (Tacitus, Statius) »Grenzmänner, Grenzbewohner» (Stamm *marcomanon-) von ahd. marka f. Grenze und man m. Mann, Mensch. Vgl. an. markamaðr m. Bewohner einer entlegenen mǫrk oder markbygð; ae. Mierce m. pl. (Stamm *mearci-) die Mercier, Bewohner der mearc f. (lat. Mercia ist aus dem Volksnamen gebildet, wie Anglia, Francia u. a.) (sieh Zeuss, Die Deutschen und die Nachbarstämme p. 114 f. Grimm, Geschichte der deutschen Sprache[2] p. 351).

Aviones m. pl. (Tacitus, Germania cap. 40) »Au-bewohner» oder »Inselbewohner» (Stamm *awjon-) von germ. *awjô- ahd. Wasser, Insel, Aue. Vgl. Batavi m. pl., Scadin-avia, Austr-avia (sieh Müllenhoff, Nordalb. Stud. I p. 118. Deutsche Alterthumskunde II p. 288. Grimm, GDSpr.[2] p. 330. Kluge in Pauls Grundriss I p. 316).

---

[1]) Eine erschöpfende Darstellung beabsichtige ich natürlich nicht. Ich belege die sich ergebenden Kategorien mit einigen charakteristischen Beispielen. Viele Volksnamen sind bekanntlich noch etymologisch unaufgeklärt oder wenigstens sehr unsicher. Einige neue Deutungen bringe ich in Vorschlag.

Vangiones m. pl. (Cæsar, Bell. Gall. I, 51) »Feldbewohner» (Stamm wangion-) von ahd. wanc (g) m. Feld (sieh Zeuss p. 217 f. Grimm GDSpr.² p. 347. Müllenhoff, DA² II p. 301).

Falahi m. pl. in Westfalahi und Oostfalahi (Capitulare von 797, sieh Pertz, 3,75, vgl. 89. 90. Grimm, GDSpr.² p. 438), später Westfalai Ostfalai, Westfali Ostfali. Falahi (Stamm *falaho-) bedeutet »Flachländer, Bewohner des ebenen Landes» und ist mittelst des Suffixes -ho von einem Substantivum *falo- gebildet, welches Flachland, Ebene bezeichnet, und etymologisch mit aslav. polje n. Feld zusammenhängt; vgl. die slavischen Volksnamen Poljane (Nestor), Polacy pl. von sg. Polak von pole Feld. Zu eben demselben Stamme gehört auch schwed. fal- in Falbygden Falköping (in Vestergötland), Falun (in Dalarne; »på Falan» in der Ebene).

Holcetæ m. pl. (var. lect. Holsati, Holtzati) »dicti a silvis quas accolunt» (Adamus Bremensis, Gesta Hammaburgensis ecclesiæ Pontificum, lib. II cap. 15; ex recens. Lappenbergii) aus *hulto(s)- andd. *holt ae. holt Wald und *sêti- sitzend, wohnend (jetzt Name der Landschaft Holsten Holstein).

Heinir altn. m. pl. statt *Heiðnir (Stamm *heiðni-) Einwohner der norwegischen Heiðr oder Heiðmǫrk (sieh Bugge in Paul-Braunes Beitr. XII p. 9). Vielleicht identisch mit den Χαιδεινοί bei Ptolemæus.

Sygner altn. m. pl. (*Sugni-) die Einwohner von Sogn; altn. *Firðer, Vestfylder*, ae. *Mierce, Nordhymbre*, got. *Tyrcis, Seidóneis* u. a.

Am(p)sivarii m. pl. (Tacitus) die Emsmänner (lat. Amisia), *Chasuarii* m. pl. (Tacitus) am Fluss Hase im heutigen Westfalen (sieh Zeuss p. 90, 113); ae. *Cantware. Lindisware.* altn. *Vikverjar* u. a.

B) Der Name ist von der Hauptwaffe des Stammes oder einem äusseren Charakteristicum der Stammesmitglieder hergenommen z. B.

Saxones Σάξονες m. pl. (Stamm *sahson-) (Ptolemæus Geographia lib. II. cap. 11; sieh oben p. 12) von ahd. sahs n. kurzes Schwert. Widukind sagt (Res gestæ Saxonicæ, lib. I. cap. 6; recogn. G. Waitz): Erat autem illis diebus Saxonibus magno-

rum cultellorum usus, quibus usque hodie Angli utuntur, morem gentis antiquæ sectantes (sieh Zeuss p. 150. Grimm GDSpr.[2] p. 424. Heinrich Schröder, Zur Waffen- und Schiffskunde des deutschen Mittelalters. 1890. p. 24).

Heruli m. pl. sind »die schwertbewaffneten» (Stamm *herulo-) von germ. heru-, got. hairus, alts. heru Schwert. Heruli lautet der Name bei Trebonius Pollio (Vita Claudii, zwischen 302 und 306 geschrieben), Jordanes u. a. In griechischen Quellen steht Αἴρουλοι, Ἔρουλοι, was jedoch bei dem Stande der handschriftlichen Überlieferung nicht für die germanische Form beweiskräftig ist (vgl. Grimm, GDS[2] p. 329. Zeuss p. 476).

Suardones m. pl. (Tacitus, Germania cap. 40, sieh oben p. 12). Der Name scheint mir in Betreff der Bedeutung unbedenklich zu den beiden vorhergehenden zu stellen zu sein. Er ist der Bildung nach dem der Saxones völlig gleich. Der Stamm *sward-on- steht in demselben Ablautsverhältniss zu germ. swerdo-, alts. swerd, wie z. B. ahd. karal, altn. karl zu ae. ceorl, md. ndd. kerl (vgl. Noreen, Urgermansk Judlära p. 37, Kluge, Etym. Wtb.[4] p. 166) u. a. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass germ. swerdo- und germ. heru- ursprünglich Waffen von etwas verschiedener Form bezeichnet haben. Das sahso-, um dessentwillen die Stämme des Sachsenbundes ihren Namen führten, wird als ein kurzes Schwert (grosses Messer) beschrieben. Ob die Sweordweras »Schwertmänner» (Wídsíð v. 62) mit den Suardones identisch sind, bleibt dahingestellt (sieh Zeuss p. 154. Müllenhoff, Nordalbing. Stud. I. p. 119. Z. f. d. A. XI. p. 286).

Langobardi m. pl. (Vellejus II, 106. Tacitus, Germania cap. 40. Auch in den langobardischen Gesetzen und bei Paulus Diaconus.) vgl. ae. Longbeardum (dat.), Heaðobeardna (genit.) im Wídsíð und Béowulf. Es ist möglich, dass die zusammengesetzte Namensform ursprünglich ein o-Stamm war, germ. Langobardo-, wie viele andere Bahuvrîhi-komposita, aber zum on-Stamm wurde, was das Simplex Bardon- von Anfang an sicher war; vgl. Bardanwîc, Bardangao. Die Bedeutung des Wortes ist höchst wahrscheinlich »mit der langen Barte bewaffnet» von germ. bardôn-, alts. barda fem. Beil (sieh Müllenhoff, Beovulf Untersuchungen p. 31 Anm. Meyer, Sprache der Langobarden p. 295. Schmidt, Älteste Geschichte der Langobarden p. 44 Anm. 1.

u. a.). Die ältere Etymologie — von germ. bardo-, ae. beard Bart — an welcher Kluge, Etym. Wtb.[4] p. 20 noch festhält, scheint weniger ansprechend. Bekanntlich kann sich dieselbe auf die Autorität der Origo gentis Langobardorum stützen, welche in einigen Handschriften vor den Gesetzen des langobardischen Königs Rother steht und schon von Paulus Diaconus (Historia Langobardorum, um 790) benutzt wurde. Was daselbst von der Veranlassung erzählt wird, in Folge deren das Volk, als dessen ältere Benennung Winnili angegeben wird, den Namen Langobardi angenommen habe, hat ganz und gar das Gepräge einer etymologisierenden Fabel. Die Weiber der Langobarden hätten eine schwankende Schlacht gegen die Wandalen zu Gunsten der Ihrigen dadurch entschieden, dass sie sich ihre langen Haare wie Bärte vor das Gesicht geschlagen und sich somit den Anschein von Männern gegeben hätten. Freia hätte sie diese Kriegslist gelehrt und Wodan hätte daher dem Volke den Namen »Langbärte» gegeben. Diese Erklärung ist wohl nur als eine Volksetymologie zu betrachten, welche der Verfasser der Origo bemüht war, durch ein erdichtetes Ereigniss zu begründen und welche übrigens wegen ihres Alters interessant ist. Dieselbe findet sich schon bei Isidor (im 6. Jahrh.): Longobardos vulgo ferunt nominatos a prolixa barba et numquam tonsa (Etymologiarum Lib. IX cap. II, 95, sieh Migne, Patrolog. LXXXII.). Bekanntlich ist alts. barda Barte von demselben Stamme wie ae. beard Bart abgeleitet; vgl. altn. skeggja Barte und altn. skegg Bart. Zeuss (Die Deutschen u. die Nachbarstämme p. 109 Anm. *) bekennt sich zu der älteren Erklärung, Grimm (GDS[2] p. 478) schwankt in der Wahl zwischen beiden.

Vandali, Vandili, Vanduli m. pl. (Tacitus Germania cap. 2: Vandilii; Jordanes immer Vandali) die Wandalen. vgl. ae. Wendlas plur., ostgot. Wandil nom. propr. Betreffs der Namensformen sieh Wrede, Sprache der Wandalen p. 13 folg. (Quellen u. Forschungen LIX), betreffs des Suffixvokals vgl. Paul in PBB VI. p. 243 folg. Noreen, Urgerm. Judlära p. 53. Über die Bedeutung dieses Volksnamens sagt Zeuss (a. a. O. p. 57): »seinen Sinn deuten die Verba vindan winden, vandjan wenden, wantalôn wandeln an»; Grimm (GDS[2] p. 332): »in dem namen aber darf man kaum die vorstellung des wandelns oder wanderns

(welche damals für alle völker bezeichnend gewesen wäre), sondern irgend eine andere suchen, die dem begriffe wenden, wandel, wind angemessen ist» (vgl. Scherer, Zur Gesch. d. deutschen Sprache[2] p. 7: »Die Vandilier sind zersprengt, ihre Lebhaftigkeit, ihre Wandelbarkeit führte sie zu hohem Ruhm, aber auch ins Verderben»; sieh auch p. 8); Förstemann (Gesch. d. deutschen Sprachstammes II p. 187): »Erwägt man die an verschiedenen Stellen Europas auftauchenden Veneti, wol ein Ueberrest der ältesten Bewölkerung des Erdtheils, die keltischen Vindelici, die slavischen Vinidi, so drängt sich die Vermuthung auf, auch ein deutsches Volk könne hier seinen Namen von einer vordeutschen Einwohnerschaft entlehnt und abgeleitet haben.» Auch Grimm (a. a. O. p. 333) scheinen die Vindelici und Veneti mit den Vandali verwandt. Die meisten Forscher haben sich der Zeusschen Erklärung angeschlossen. Wrede aber ist schon a. a. O. p. 46 offenbar der Meinung, dass keine der vorgeschlagenen Deutungen befriedigen kann, was auch aus einer diesbezüglichen Äusserung in seiner späteren Arbeit, Über die Sprache der Ostgoten in Italien (Quellen u. Forsch. LXVIII) hervorgeht. Er sagt daselbst (p. 44): »Wer die Zeuss-Grimm'sche Deutung der »Wandalen» als der »Umherziehenden» annimmt, wird auch gegen die »Goten» als die »Ausgebreiteten» kein Bedenken haben.» Mir scheinen diese Deutungen ebenso wenig ansprechend, wie die ähnliche des Volksnamens Suebi (sieh unten p. 94; von dem Gotennamen werde ich an einem anderen Orte sprechen). Ich wage es daher eine neue Etymologie zu befürworten. Im Anschluss an die in diesem Paragraphen B. behandelten Volksnamen leite ich Vandali etc. von germ. *wandu-, got. vandus, altn. vǫndr ab. Dies Wort bedeutet in den germanischen Sprachen »Stab, Ruthe». Ich fasse wandalisches *wandu- in der Bedeutung »Stab, leichter Speer» und *Wandalōz als »die mit leichten Speeren oder Wurfspiessen bewaffneten». Vgl. analoge Beispiele, wie ahd. scaft m. Schaft, Speer, Lanze: gr. σκῆπτρον, dor. σκᾶπτον Stab; ahd. gart m. Ruthe, Stab, Stecken, ahd. gartia garta gerta fem. Gerte, Ruthe, Zweig, Stab : got. gazds m. κέντρον, altn. gaddr. m. Stachel, Spitze : lat. hasta Speer; altn. geirr m. Speer : griech. χαῖος Stab, Hirtenstab (vgl. Schade, Altd. Wtb., Kluge, Etym. Wtb. und Kuhns Zeitschrift XXVI p. 87). Ob *wandu-

auch als o-Stamm vorkam oder nicht, ist gleichgültig. Wenn die Form ursprünglich Wandulo- war, konnten Wandalo- und Wandilo- leicht entstehen, weil in vielen anderen Wörtern der Vokal vor dem Suffix -lo wechselte. Der Name gehört nach dem Ausweis der Quellen zu den ältesten der germanischen Völker (sieh Zeuss p. 444. Wrede, Spr. d. Wand. p. 6. Müllenhoff, ZDA. XI p. 286. Scherer, GDS[2] p. 7) und es ist daher nichts unwahrscheinliches in der Annahme, dass in demselben eine spezielle, später wieder verschollene Bedeutungsentwickelung von wandu- zum Vorschein käme. Ein Zeugniss für das Alter des Namens läge auch in der ablautenden Form des Grundwortes windu- (-o-) : wandu- (-o-), in *Vindili* (Plinius, Hist. Nat. IV cap. XIV), wenn diese Form (var. l. Vandali u. a.) echt ist. Vielleicht sind ae. Wæls m. nom. propr. (in Béowulf), altn. Vǫlsungar m. pl. patronym. von got. valu- m. Stab (vgl. altn. vǫlse m.), und altn. Gǫndul fem. nom. propr. Bellonæ von altn. gandr m. Stab herzuleiten und in Bezug auf die Bedeutung mit Vandali zu vergleichen.

Franci m. pl. (Tab. Peuting., Vopiscus) die Franken, ahd. Franchun, ae. Francan. Der Name wird jetzt gewöhnlich »aus einem verlorenem *ahd. francho- Wurfspiess» hergeleitet, »das sich im Angls. als franca, im Anord. als frakke erhalten hat» (sieh Kluge, Etym. Wtb.[4] p. 93). Es wird dabei stillschweigend vorausgesetzt, dass der Waffenname ursprünglich o-Stamm, der Volksname n-Stamm war (vgl. sahso-: Sahson-). Sonst wären die Franken als »Wurfspiesse» bezeichnet gewesen. Eine derartige Synekdoche wäre für die älteste Zeit, wo die formative Kraft der Sprache lebendiger war, nicht gerade wahrscheinlich (vgl. in den neueren Sprachen z. B. ein wackerer Degen, ein alter Haudegen, an old blade u. dergl.). Die eben angeführte Etymologie wird dadurch ein wenig unsicher, dass *franco- Wurfspiess auf dem Kontinente gänzlich unbelegt ist. Mit framea »kurzer Speer», das mehrmals in Tacitus' Germania steht (z. B. cap. 6: hastas vel ipsorum vocabulo frameas gerunt), kann der Volksname nicht zusammenhängen. Ae. franca jaculum könnte aus dem Volksnamen stammen und eigentlich »fränkischer Wurfspiess» bedeutet haben (vgl. Egilsson, Lex. poet. p. 196. altn. peita hasta pictavica p. 638; vgl. Isidor. Etym. lib. XVIII cap. VII, 7: teutonus in Spanien und Gallien eine Art Wurfkeule) In diesem Falle hätte man eine Erklärung des Volksnamens an-

derswo zu suchen. Dass aber altfranz. franc »edel, frei» nur der appellativisch gebrauchte Volksname ist, kann nicht bezweifelt werden. Die altengl. Form kann auch als france fem. angesetzt werden (sieh die Belege, nur aus der Poesie, in Bosworth-Toller, Anglosaxon Dictionary). Grein, Sprachschatz I p. 337 hat auch einen Nomin. franca m. nach Kemble's Angabe angeführt, den aber Bosw.-Toller nicht wiederaufgenommen. Ae. france fem. < *francôn- stimmt zum nordischen frakka fem. So, nicht frakke m., steht an der einzigen Belegstelle, Rígsmál str. 32 (frǫkkur acc. plur.). Vielleicht ist isl. frakka altenglisches Lehnwort. German. *frankôn- fem. Wurfspiess würde sich zum Volksnamen Frankon- verhalten, wie *bardôn- fem. Barte, Beil zum Volksnamen Bardon- (sieh oben p. 77). Im frühen Mittelalter wurde zwischen Franci Francia (Frankreich) und Francones Franconia (Franken) unterschieden (sieh Zeuss p. 325 folg. Grimm, GDS[2] p. 358 folg.).

Chatthi, *Chatti* m. pl. (Plin. Tacit.), Χάττοι (Strabo) die Hessen (Wackernagel, Altd. Wtb.[1] p. 283). Spätere Chronisten schreiben Hessi und Hessones. Ahd. Mannsname Hessi, Hassio, Hesso (Zeuss p. 95, 327. Grimm, GDS[2] p. 401). Schon in der ersten Ausgabe seiner deutschen Mythologie (1835) hat Grimm Chatti mit altn. hǫttr verglichen und pileati übersetzt (sieh Vorrede p. XXII Anm., p. 576 Anm. vgl. GDS[2] p. 401). Wir wissen jetzt, dass diese Vergleichung einer Berichtigung bedarf. Die verschiedene Entwickelung des vorgerm. (idg.) tt und des urgerm. tt hat Kluge im IX. Bande von Paul und Braunes Beiträgen p. 149 folg. klar gelegt. Dem von Kluge ermittelten Lautgesetz genügt vollkommen Noreens Vorschlag in seiner Urgermansk Judlära (p. 118), »lat. cassis hjälm, Cassius . ., fht. Hasso Hesso hessare, jälmbärare» zusammenzustellen. In Betreff des germ. Wortstammes ist Folgendes zu bemerken. Kluge setzt lat. Chatti = germ. *χaþtôs (Pauls Grundriss I p. 315, 327. vgl. PBB. IX p. 151). Die latinisierte Form Chatti plur. kann an und für sich einem germ. o- oder i- (vielleicht auch io-) Stamm entsprechen. Für den o-Stamm hätte man wegen des später eintretenden Umlauts Übergang zu io(n)- Stamm anzunehmen. Ein Grund dieses Übergangs ist hier nicht ersichtlich. Wenn man germ. *χaþti- als ältesten Stamm des Volksnamens ansetzt, ist derselbe mit dem aus lat. cassis Helm zu erschliessenden i-Stamme identisch (vgl.

über diesen Punkt oben p. 80). Am Einfachsten würden sich diese Schwierigkeiten erledigen, wenn man annehmen dürfte, der germ. Stamm des Volksnamens wäre *χaþtio-, von germ. *χaþti- Helm (lat. cassis) abgeleitet (vgl. Kluge Nomin. Stammbild. § 7). Diesen Stamm haben wir im ahd. Mannsnamen Hessi (vgl. ahd. hirti) und mit der gewöhnlichen n- Erweiterung im ahd. Hassio Hesso. Müllenhoff hat in Z. f. d. A. XXIII p. 7 auf den brit. Volksnamen Cassi (Cæsar, Bell. Gall. V, 21) aufmerksam gemacht (sieh Kluge, Pauls Grundriss I p. 305). Der keltische Nominat. Plur., sei er von einem o- oder io- oder i- Stamme gebildet, muss im Lateinischen durch Cassi wiedergegeben werden (vgl. Zeuss, Gramm. Celt.[2] p. 225. 232. 236. Brugmann, Grundriss II p. 662. 665). Die Annahme eines io- Stammes im germanischen Volksnamen ist aber wegen lat. Chatti, gr. Χάττοι bedenklich. Kögel hat Chattus von hatan abgeleitet und als Partic. im activen Sinne von »feindselig» aufgefasst (PBB. VII. p. 178. 180). Gegen diese Deutung ist lautlich, und wohl auch begrifflich, nichts einzuwenden: idg. *kod-to- > *kot-to- ergäbe germ. *χaþto-. Man könnte auch von der anderen Wurzelform idg. *kot ausgehen, die im altn. hǫðr, mhd. ndh. hader erscheint: Chatti »Streiter, Krieger». Das Endergebniss würde dasselbe sein. Nur ziehe ich vor, i- Stamm für den Volksnamen anzusetzen, weil der vorliegende io(n)- Stamm sich natürlicher aus diesem entwickelt (vgl. auch ae. Gewisse unten p. 101) Wenn die Kögelsche Etymologie das Richtige trifft, wie ich geneigter bin anzunehmen, ist Chatti in den folgenden Abschnitt C. zu stellen.

Die *Chattuarii* m. pl. (Velleius Attuarii, Strabo χαττουάριοι) werden oft als Verwandte der Chatten betrachtet (sieh Zeuss p. 99). Wegen der altengl. Form Hetware pl. (in Béowulf und Wídsíð) kann ihr Name natürlich nicht direkt mit dem Hessennamen verbunden werden, wenn auch dieser »Helmträger» bezeichnen sollte. Die Bedeutung könnte aber in diesem Falle dieselbe sein, »Helmmänner» germ. *χattu-warjōz (vgl. altn. hǫttr, ae. hætt m.; vgl. Kluge, Pauls Grundriss I p. 318); vgl. ae. Sweordweras »Schwertmänner» (oben p. 77).

Cherusci m. pl. (Cæsar, Tacitus) wurde früher allgemein aus germ. heru- Schwert hergeleitet (sieh Zeuss p. 105. Müllenhoff Z. f. d. A. XI p. 286; mit etwas abweichender Auffassung auch

Grimm GDS² p. 426). In seiner deutschen Grammatik aber hatte Grimm eine andere Erklärung vorgeschlagen: »Die bildung chêrusc wäre das althd. hârusk oder hârisk und könnte von hâr abgeleitet, so viel als pilosus bedeuten» (I. p. 87, II. p. 377). Diese Erklärung hat Bremer aufgenommen, berichtigt und begründet (sieh PBB. XI p. 3. Anm. 3). Chêrus-ci sind »die haarichten, comati». Wenn einerseits die Schreibung χαιρουσκοί bei Ptolemæus nicht zu Gunsten des langen offenen ē- Lauts ausschlaggebend sein kann, weil griech. αι öfters für germ. ē steht z. B. Αἰρουλοί, dürfte anderseits auf Claudianus' Chĕrusci (mit metrisch kurzem ĕ) sich kein Einwand gegen germ. ē begründen lassen. Für Grimm-Bremers Ansetzung spricht bestimmt Strabos χηροῦσκοι, das von Zeuss und Grimm (GDS² p. 426) als falsch getadelt wird. Der Haartracht als Kennzeichens eines Volkstammes erwähnt Tacitus in der Germania zweimal, cap. 31 (Chatti) und cap. 38 (Suebi). Einschlägige Stellen aus anderen lateinischen Verfassern, sieh bei Holtzmann, Germania p. 249. Von einer charakteristischen Haartracht der Cherusker wird uns allerdings nirgends eine besondere Notiz überliefert (vgl. jedoch Germania cap. 31). Hinsichtlich der Bedeutung wären got. *Hazdingôs, ahd. Hartungâ, altn. Haddingjar von germ. *hazdo- Haar zu vergleichen (sieh Wrede, Spr. d. Wandal. p. 40—44. Spr. d. Ostgot. p. 50).

Armalausi m. pl. »die ärmellosen», weil sie Kleider ohne Ärmel trugen (sieh Grimm, GDS² p. 349; anders Zeuss p. 308), ist wohl kein eigentlicher Volksname. Sie werden in der Tabula Peuting. (4. Jahrh.) als in Süddeutschland neben den Alemannen ansässig genannt. Isidorus erwähnt armelausa als Namen eines Gewandes (Etym. lib. XIX. cap. XXII, 28); vgl. altn. ermalauss adj. ohne Ärmel (sieh Grimm a. a. O.).

C) Der Name hebt eine geistige Eigenschaft des Volksstammes hervor und ist ursprünglich ein ehrender Beiname gewesen, z. B.

Frisii m. pl. (Plinius, Tacitus), Φρίσιοι (Ptolemæus II, 11, 7), später Frisones, Fresones, Frisiones die Friesen. Hinsichtlich der Bedeutung des Namens schliesse ich mich der alten Ansicht an, nach welcher die Friesen »die wagenden, kühnen» sind (sieh Zeuss p. 136. Grimm GDS² p. 465). Siebs hat neuerdings (in Pauls Grundriss I p. 723 Anm.) »die in Gefahr schwebenden»

mit Bezug auf »die Gefahren der See» vermuthet (sieh darüber unten). Die von Ten Doornkaat Koolman (Ostfries. Monatsbl. II p. 178 und Wtb. d. ostfries. Sprache I. 1879. p. 558) gebotene Etymologie ist sicher zu verwerfen. Er deutet Friese als Rand- oder Küstenbewohner, Frêsland oder Frisia als Rand- oder Küstenland, und leitet es von frese, frêse Kragen, Randverzierung, Verbrämung, Streifen, Borte, ab. Zeuss hält den Volksnamen richtig mit got. fraisan v. redupl., ahd. freisa fem. zusammen. Die Grundbedeutung der idg. Wurzel ei̯s ist »sich schnell vorwärts bewegen, eilen». Daraus lassen sich alle vorhandenen Bedeutungen erklären, 1. intr. eilen; trans. schleudern, antreiben z. B. skt. iṣ iṣyati. 2. nachstreben, suchen, wünschen, begehren vgl. lat. petere. Die Bedeutung 1. hat im Germanischen nur das Altnordische bewahrt, altn. eisa heftig vorwärts eilen[1]). Die Bedeutung 2. liegt in got., westgerm. und nord. Wörtern vor. Der sanskrit. Præsensbildung icchâmi entspricht bekanntlich ahd. eiscôn u. s. w. Durch Anfügung des Prefixes fra- wird öfters der Begriff einfacher Wurzeln nur verstärkt (sieh Grimm, D. Gramm. II. 854. 855), zuweilen tritt die Verstärkung ziemlich schwach hervor (sieh ibid. p. 856): germ. *fr-ais- fr-is »versuchen». Diese Bedeutung »versuchen» entwickelte sich nach zwei, nur wenig abweichenden Richtungen hin, a. mit Sachobjekt (im Genit.) »etwas versuchen», dann (in gewissen Ausdrücken) »etwas Gefährliches versuchen, wagen, sich einer Sache erkühnen». Diese Entwickelung trat im Adjektiv germ. *friso- ein, »versuchend, wagend, sich erkühnend, kühn»; vgl. die Bedeutung von wagen, waglich u. s. w. Dagegen b. germ. *frais- als Verbum mit persönlichem oder sachlichem Objekt: got. fraisan v. redupl. versuchen, auf die Probe stellen, alts. frêsôn schw. vb. versuchen, in Versuchung führen, nachstellen, gefährden (z. B. freson is ferahes, seinem Leben nachstellen, Hêl. 773), ahd. *freisjan *freisen, mhd. vreisen schw. vb. in Gefahr und Schrecken bringen, grausam verfahren. Ae. frâsian ist sowohl tentare als auch nur sciscitari. Subst. ahd. freisa st. u. schw. fem. Gefahr, Schrecken, grausames Betragen. alts. frêsa st. fem. Gefahr. afries. fres, frasa

---

[1]) Wenn man die westgerm. Anknüpfungen aufgeben wollte, könnte man Frisii als "die schnellen, rüstigen, tapferen" auffassen. Ich ziehe aber vor, an der obigen Deutung festzuhalten.

f. Gefahr. Denominatives Verbum ist ahd. freisôn intr. in Gefahr oder Schrecken sein. Vgl. die idg. Wurzel pĕr, germ. fêr: lat. experiri, experimentum, periculum, periclitari, gr. πεῖρα πειράζειν, ahd. fâra fem. Nachstellung, Gefährdung, Gefahr, ae. fǣr fem. Nachstellung, Gefahr, Schrecken, ne. fear Furcht (sieh Kluge, Etym. Wtb.[4] p. 106). Dass im Adj. und im Verbum die Grundbedeutung der gemeinsamen Wurzel sich etwas verschieden gestaltet, ist bekanntlich öfters der Fall, vgl. z. B. got. freis adj. frei: frijôn lieben, altn. seigr adj. zähe: síga abwärts gleiten, hinsinken. Freilich könnte man den Volksnamen Friesen, in genauem Anschluss an die Bedeutung des Verbums, als »die Nachstellenden, die Gefährlichen d. h. die Furchtbaren« auffassen. Dies scheint mir hauptsächlich deshalb weniger passend, weil unter den germanischen Volksnamen sichere Analogien einer solchen Bedeutung fehlen. Die Annahme hat anderseits eine Stütze an dem erst mhd. Adj. vreise gefahr und verderben bringend, grausam, schrecklich (sieh Zarncke-Müller, Mhd. Wtb. III p. 398. Lexer, Mhd. Handwtb. III sp. 497). Der Name wäre in diesem Falle den Friesen von den Nachbarvölkern beigelegt und von den ersteren aufgenommen. Die Siebssche Erklärung ist nach meiner Ansicht ganz abzulehnen. Weder vom Standpunkt des Friesenvolkes selbst, noch von dem der Nachbarstämme, ist »die in Gefahr schwebenden« als germanischer Volksname annehmbar. Übrigens spricht gegen den neuen Vorschlag auch der Umstand, dass die betreffende Bedeutung sich erst spät entwickelt hat, vgl. oben ahd. denomin. vb. freisôn.

Ich habe oben der Kürze halber *friso- als Adjektivstamm angesetzt. Siebs (a. o. a. O.) nimmt Frisan- neben Frisjan- für den Volksnamen an. Es lagen nach meiner Ansicht ursprünglich zwei Stämme neben einander vor, frisi- und frison-. Den ersteren haben wir in Frisii (auch cuneus Frisiorum in einer nordenglischen Inschrift, sieh Kauffmann, PBB. XV. p. 559), Φρίσιοι und altn. Frísir pl. (acc. Frísi), mit on-Erweiterung in Frisiones, vielleicht auch im altfries. Frisa plur. (anders van Helten, Altostfries. Grammatik 1890 p. 10. »die erhaltung des *i* rührt von dem alten d. pl. auf *-um* her«). Im zweiten, frison-, tritt o-Umlaut ein, weshalb afries. Fresa pl. (vgl. Siebs a. a. O. p. 727), ae. Friesa m. sing., Frisan pl., Frysa sg. Frysan pl. (am

häufigsten), Fresan pl. Wegen der Stämme vgl. alts. wrisi-lik ahd. risi m. (i-Stamm) Riese und ahd. später riso m. altn. risi m. (on- oder jon-Stamm)[1]); die Stämme euti-: (eution-:) euto-: euton- des Volksnamens der Jüten (mit anderer Auffassung Ten Brink, Beówulf p. 204). Von dem älteren Ablaut des Stammes frais-: frîs-: frĭs- bieten altn. Frísir und mhd. vreise adj., wenn dies mhd. Adjektiv nicht eine Neubildning ist (vgl. z. B. nhd. wach adj., Kluge, Etym. Wtb.[4] p. 371), die anderen Vokalstufen.

Thuringi m. pl. (Jordanes; älter Toringi Thoringi, sieh Zeuss p. 353. 102. Grimm GDS[2] p. 415), ae. þyringas pl. »die tapferen, muthigen», mittelst des Suffixes -ingo- von germ. *þuro- abgeleitet, das in Hermun-duri »die grossen Duren» bewahrt ist (über þ : d sieh z. B. Kluge, Pauls Grundriss I. p. 338). Vgl. im Altnordischen þora vb., þoran fem. Muth, Tüchtigkeit, im Sanskrit tura adj. eilend, schnell, kräftig, stark, überlegen (skt. tur-, germ. þur-: skt. tvar- = skt. *dhur- dur-, germ. dur- im ahd. tor n. Thor : skt. *dhwăr- dvăr- fem. Thor, Thür).

Sugambri m. pl. (Cæsar) wahrscheinlich »die sehr tapferen» von ahd. gambar, kambar strenuus, fortis, mit Prefix su- gebildet (so auch Kluge, Pauls Grundriss I. p. 399). Andere gehen minder gut von der Form Sigambri aus, die sie als *Sigigambri »die siegstarken, siegreichen» auffassen (Zeuss p. 83. Grimm GDS[2] p. 364 folg.) Cæsar (sieh Bell. Gall. ed. Kraner-Dittenberg p. 397) und Tacitus schreiben Sugambri, was auch die richtige Form zu sein scheint, vgl. Σούγαμβροι bei Strabo. Sigambri liest Zeuss bei Cæsar; Sygambri (Horatius), auch Su- Sy- Sicambri kommen bei Anderen vor.

Balthi (Jordanes, nebst *Balthæ*) »die schnellen, kühnen, tapferen» ist Beiname des westgotischen Volksstammes, wie

Amali (nebst *Amalæ*) »strenui, infatigabiles» für die Ostgoten gebraucht wird (sieh Grimm, GDS[2] p. 313. Wrede, Spr. d. Ostg. p. 50).

Aestii (Tacitus, Germania cap. 45), *Aesti* (Jordanes) m. pl. die Esten. Zeuss ist der Meinung, dass Aestii der Gesammtname

---

[1]) Ob nicht eher skt. várșman n. Höhe, várșīyas kompar. höher, lit. virszùs Gipfel zu vergleichen sind, als skt. vṛșan männlich, stark (von der Wurzel varș befeuchten)? (vgl. Kluge, Etym. Wtb.[4] p. 280. Persson, Wurzelerweiterung und Wurzelvariation p. 86. 85, in Upsala Univ. Årsskrift 1891. IV.).

war, mit welchem die Germanen ihre östlichen Nachbarstämme, Preussen, Litauer und Letten, bezeichneten; bei den Slaven hiessen diese Stämme Prus (a. a. O. p. 670. 674 folg.). Die Zeussche Ansicht hält Müllenhoff für vollkommen richtig. Er hat sie im zweiten Bande seiner Alterthumskunde (p. 11—34) ziemlich ausführlich erörtert und durch neue Auseinandersetzungen zu erhärten gesucht. Dem gegenüber ist Bremer, im Anschluss an Prof. Leskien, von der Unhaltbarkeit der Zeuss-Müllenhoffschen Auffassung überzeugt. Er glaubt, »dass jeder vorurtheilsfreie Leser gerade aus M:s Darstellung den Eindruck gewinnen wird, dass die Aestier nicht nur sprachlich sondern auch leiblich die Vorfahren der finnischen Esten gewesen sind» (sieh seine Anzeige von M:s Alterthumskunde II. im Literaturblatt f. rom. u. germ. Phil. IX. 1888. sp. 436).

Mein Standpunkt in dieser Frage, welcher mit dem von Grimm (GDS[2] p. 122. 499 folg.) eingenommenen wesentlich zusammentrifft, ist der folgende. Dass mit dem Namen Aestii ursprünglich die drei baltischen Stämme bezeichnet gewesen seien, scheint mir aus mehreren Gründen unannehmbar. Einestheils ist es ganz sicher, dass jene Stämme selbst sich niemals Aestii genannt haben. Anderentheils steht die Erklärung, die Müllenhoff hinsichtlich des Aufkommens des Namens bei den germanischen Nachbarvölkern vorträgt, in schroffem Widerstreite mit den altgermanischen Verhältnissen. M. sagt (a. a. O. p. 30): »ich denke auch aus keinem andern grunde als wegen ihres friedfertigen, jeder gewalttat abgeneigten charakters haben die Germanen ihre nachbarn Aisteis oder Aistjus (s. 13) d. i. nach got. aistan æstimare, revereri die achtbaren, ehrenwerten genannt.» Die Eigenschaften aber, denen die alten Germanen ihre ehrenvolle Anerkennung zollten, waren vor Allem Muth und kriegerische Tüchtigkeit. Friedfertigkeit und Sanftmuth waren bei ihnen nur gering geschätzt. Es ist daher meines Erachtens von vorn herein ganz unwahrscheinlich, dass die letztgenannten Charakterzüge einem stammesfremden Volke solch einen Ehrennamen seitens dessen germanischer Nachbarn eingetragen hätte. An dem germanischen Ursprung des Namens meine ich aber nichts desto weniger festhalten zu dürfen. Bremer hält das Volk — und wohl auch den Namen — der Aestii für finnisch. Seine Gründe

hat er natürlich a. a. O. nur kurz hervorheben können. Es sind ihrer vier. Einerseits sassen finnische Stämme noch im späteren Mittelalter nachweislich viel weiter südwärts an der Küste (bis zum Kurischen Haff) als gegenwärtig; anderseits haben die Litauer früher weiter südostwärts gewohnt. Ferner setzt Ptolemæus die Φίννοι als Nachbarn der Γύθωνες an. Und endlich kommt noch hinzu »die unzweideutige Stelle» in Tacitus' Germania cap. 46: Peucinorum Venetorumque et Fennorum nationes Germanis an Sarmatis ascribam dubito . . .; Veneti . . . quicquid inter Peucinos Fennosque silvarum ac montium erigitur latrociniis pererrant. Die späteren Zeugnisse über die Ausbreitung der Finnen können nicht für die älteren Verhältnisse als beweiskräftig betrachtet werden. Wenn Bremer, in Bezug auf M:s Annahme, dass Litauer von Finnen verdrängt worden, »Finnen als siegreiche Eroberer Indogermanen gegenüber!» ausruft, mag auf den siegreichen Vordrang der Ungaren hingewiesen werden, deren nächste Stammesverwandte noch in Sibirien auf der untersten Stufe der Kultur leben (sieh Setälä, Om de finsk-ugriska folken p. 96. 97 in Språkvet. Sällskapets i Upsala Förhandlingar 1885 —1888, Upsala Univ. Årsskrift 1888). Den zweiten Einwand Bremers kann ich hier übergehen, weil derselbe eigentlich nicht mich trifft. Ptolemæus' obige Ansetzung beweist nichts betreffs der Nationalität der Aestii, da er dieselben überhaupt nicht erwähnt, folglich weder den Finnen noch einem anderen Stamme beizählt. Hinsichtlich der angeführten Aussage des Tacitus darf bemerkt werden, dass T. die Aestii im unmittelbar vorhergehenden Abschnitte seiner Schrift besonders besprochen hat und dadurch von den im cap. 46 genannten Völkern zu unterscheiden scheint.

Wenn eine endgültige Entscheidung der Frage überhaupt zu erzielen ist, darf dieselbe wohl erst aus einem Zusammenwirken der Archäologen, der Historiker und der Sprachforscher erhofft werden. Mittlerweile wird es erlaubt sein, einige hauptsächlich sprachliche Gesichtspunkte hervorzuheben, welche für die germanische Nationalität der Aestii und den germanischen Ursprung ihres Namens zeugen. Dass finnische Stämme südlich vom finnischen Meerbusen sich wirklich zuweilen selbst mit dem Estennamen bezeichnet haben, wird jetzt, im Gegensatz zu

der früheren Auffassung, von namhaften Gelehrten anerkannt. Und wenn auch dies sich nicht für die historische Zeit belegen liesse, wäre der Umstand nicht ausschlaggebend der Annahme gegenüber, dass es früher der Fall hätte gewesen sein können. Die jetzigen Finnen nennen sich ja Suomalaiset, die Lappen (Lapländer) — der Name ist ungewisser Herkunft — nennen sich selbst Samek (sing. Sabme) (sieh Thomsen, Den gotiske sprogklasses indflydelse på den finske p. 10, 9). Über zwei wichtige Punkte scheinen aber die Forscher, soweit ich habe ermitteln können, einig zu sein, erstens dass der Estenname erst in späterer Zeit — wo man also fremden Einfluss annehmen darf — bei den Esten im Gebrauch vorkommt (sieh Setälä, a. a. O. p. 87. Vgl. auch über die wahrscheinlich lettische Herkunft des Namens Lîbi Liven, Thomsen a. a. O. p. 16; vgl. Setälä a. a. O. p. 87), zweitens dass der Name jeder etymologischen Anknüpfung mit dem finnischen Sprachschatze entbehrt. Eine solche Anknüpfung bietet sich dagegen seitens der germanischen Sprachen dar. Die schon von Grimm und Müllenhoff (sieh oben p. 87) aufgestellte Etymologie lässt sich meines Erachtens aufrecht erhalten. Und es gelingt mir vielleicht, dieselbe durch eine neue Zusammenstellung zu stützen. Der Stamm des gotischen Verbums aistan ἐντρέπεσθαί τινα, revereri aliquem, sich vor Jemandem scheuen, ist von der im germ. *aizô-, ahd. êre fem. Ehre u. s. w. vorliegenden Wurzel ais- abgeleitet [1]).

[1]) Es ist nicht sicher, ob diese Wurzel im Grunde mit der oben p. 84 erörterten identisch ist oder nicht, was auch für die hier zu behandelnde Frage gleichgültig ist. Freilich lassen sich die Bedeutungen der beiden Wurzeln vereinen, wenn man für *aizô- eine Entwickelung: Bitte, Anflehen > Anbetung > Verehrung annimmt (vgl. lat. ōrare: adorari). In Bezug auf die weitere Entwickelung der Bedeutung in den germanischen Sprachen, ae. ár fem. Ehre, Gnade, Hilfe, altn. eir fem. Ruhe, Friede, u. a. können ahd. ginâtha, nâtha fem. Gnade, altn. náðir fem. plur. Ruhe, skt. nâth bitten, verglichen werden. Wegen lautlicher Gründe sind von got. aistan fern zu halten sowohl griech. αἴδομαι (gegen Fick, Vergleich. Wtb.[4] I. p. 346; vgl. griech. ὄζος m. got. asts m. Ast) als griech. αἰσθέσθαι (vgl. griech. μισθός m. got. mizdô f. Lohn). Wenn lat. æstumare (vgl. sabin. aisos Gebet u. a.) unmittelbar mit got. aistan zu vergleichen ist, was auch ich als richtig erachte, muss skt. īḍe ich flehe an, verehre, der Ableitung nach von dem gotischen Verbum gesondert werden (vgl. skt. nīḍas m. lat. nīdus m. ahd. Nest n.). Ich stelle zusammen, einerseits idg. *ais-to- lat. æstumare, germ. *aisto- got. aistan (vgl. skt. asti, lat. est, d. ist), anderseits idg.

Von demselben Stamme ist *aistu- adj., geehrt, in Ehren seiend; vgl. germ. adj. *fastu- fest, *wôstu- wüst (sieh Kluge, Nomin. Stammbild. § 181). Ich halte den Volksnamen für u- Stamm, nom. plur. *Aisteues got. *Aistjus (sieh Müllenhoff, a. a. O. p. 13). Über die Formen, welche in den verschiedenen Sprachen vorkommen z. B. Aisti plur. (Einhardi Vita Karoli cap. 12), altn. Eistr Eister plur. u. a., (sieh Zeuss, Grimm und Müllenhoff a. a. OO). [1]) Mit diesem Nominalstamm Aistu- ist nach meiner Meinung *Istevones* »die ehrenvollen, berühmten» etymologisch zu verbinden. Es war dies bekanntlich nach Tacitus' Angabe die uralte einheimische Benennung der einen von den drei grossen westgermanischen Völkergruppen. Die richtige Namensform ist unsicher [2]). Es ist mir mehr als wahrscheinlich, dass die Schreibungen der drei gleichgestellten Namen sich früh in den Handschriften gegenseitig beeinflusst haben. Sogar die Vermuthung wäre nicht von vorn herein ausgeschlossen, dass schon im Volksmunde der eine oder andere jener halbmythischen Namen analogisch umgebildet wäre. Lat. ae giebt bei den alten Autoren gewöhnlich germ. ai wieder (wie Aestii, gaesum); zuweilen steht es aber in den Hss. für germ. ê (wie glaesum für glesum, sieh besonders Bremer PBB. XI. p. 16).

---

*ais-do- skt. íḍe aus *iz-dai, germ. *aisto- altn. æsta wünschen, fordern, got. *fraistan fraistubni fem., altn. freista u. a.

[1]) Die Handschriften der Germania schwanken: Aestiorum, estiorum (mit darüber geschriebenen eflu), Aestorum (darüber Estiorum) (sieh Holtzmanns Ausgabe p. 76).

[2]) Tacitus im zweiten Kapitel der Germania (ed. Holtzmann): Manno tris filios assignant (scil. Germani), e quorum nominibus proximi Oceano Ingvaeones, medii Herminones, ceteri Istvaeones vocentur. Holtzmann hat hier die Namenformen nach Müllenhoffs Feststellung (Z. f. d. A. IX. p. 250) gegeben. Die Hss. haben (nach Holtzmann) a. ingeuones Hermiones Istaeuones, b. ingeuones herminones (das erste n ist über die Zeile geschrieben) Istaeuones, c. Ingaenones herminones istaenones, d. Ingvenones herminones Istaeuones. C. Halm liest Ingaevones Herminones Istaevones; Kluge, Pauls Grundriss I. p. 316. 317. schreibt Inguaeones, Istaevones, Herminones. Plinius (Historia naturalis lib. IV. cap. XIV. Rec. Jul. Sillig) nennt Germanorum genera quinque, Vandili . . Ingævones . . Istævones . . Hermiones . . Peucini. Der Herausgeber hat den zweiten und dritten Namen nach den gewöhnlichen Lesungen in Germania cap. 2. geändert. Statt *Istævones bieten die Hss. Istriaones, Istiaones, Stheones, Sthreones. Grimm hält Iscaevones für die richtige Form (sieh z. B. GDS[2] p. 571. 575) Scherer ZGDS[2] p. 7 Ingävonen, Istävonen, Irminonen.

Es können vier Formen in Erwägung kommen: Istêvones Istĕvones Istvones Istvêones. Die vierte Form scheint mir deswegen abzulehnen zu sein, weil dieselbe innerhalb der germanischen Nominalbildung ganz vereinzelt da stehen würde und ausserdem gar keine Gewähr in den Handschriften hat. Die dritte würde vielleicht in formeller Hinsicht weniger auffallen; *istu̯-on neben *istu- scheint nicht unannehmbar (wie skt. dhánu- und dhánvan- Bogen, vgl. Brugmann, Grundriss II. p. 340 folg. 399. Bremer PBB. XII. p. 202); keine Handschrift aber bietet Istvones. Ich glaube, die Wahl liegt eigentlich nur zwischen der zweiten Form und der ersten, weil einestheils diese viel besser mit den Handschriften übereinstimmen und anderentheils nach meiner Ansicht das Muster zur Umbildung oder Verschreibung des zweiten Namens (Ingaevones) hergegeben haben. Ich setze deshalb Istĕvones oder Istêvones (Istaevones) an, deren Stamm istéu̯- oder istêu̯- in beiden Sylben mit áistu- ablautet. Ich vermuthe, dass die ursprünglichen Namensformen Istêvones Inguiones Herminones waren. Ich gebe Istêvones vor Istĕvones den Vorzug, weil jenes durch die Handschriften der Germania am besten beglaubigt ist und weil das wahrscheinlich nachgebildete Ingaevones sowohl in einer Germania-Handschrift [1]), als in der Mehrzahl der Plinius-Handschriften [2]), ae aufweist [3]).

---

[1]) Alle noch vorhandene Handschriften der Germania stammen von einem einzigen Codex her, welcher im Mittelalter in Deutschland geschrieben wurde (sieh Holtzmanns Ausgabe der Germania p. 21). In mehreren Fällen sind deshalb Namen, welche sonst unbekannt und daher einer Korruption am leichtesten ausgesetzt waren, schwerlich festzustellen.

[2]) Plinius, Historia Nat. lib. IV cap. XIII. Ingaevonum Inguaeonum Ingueonum Ingeonum Vigaevonum; cap. XIV. Ingevones Ingyaeones Inguaeones Incyeones Incyaeones Inciacones Uvigaevones. Hermiones haben alle Hss. cap. XIV übereinstimmend.

[3]) Mit den beiden eben erörterten Namen werden zuweilen zwei andere, Frisæo und Helvæones, zusammengehalten. Noreen (Urgerm. Judlära p. 23) vergleicht "Frisæo Istvæones Ingvæones Helvæones" der Bildung nach mit lat. Pompėjus Petrėjus. Helvæones (nach Müllenhoff Z. f. d. A. IX. p. 248) hat keinen Anhalt in den Handschriften der Germania, welche cap. 43. Helueconas helueto nas Heluetonas (über das t ist c geschrieben) heluecanas (darüber haliosuas) bieten. Halm liest Helveconas (acc.). Ptolemæus dagegen hat Αἰλουαίωνες, was für langes ė der dritten Silbe sprechen kann, *Eluêon- (vgl. Brugmann,. Griech. Gramm. p. 35 in Iwan Müllers Handbuch II². Bremer PBB. XI. p. 53). Frisaevo

Ich komme jetzt zu den Aestii zurück. Dass Tacitus selbst dieselben zu den Germanen zählte, scheint sicher (sieh Müllenhoff a. a. O. p. 32). Was Müllenhoff (a. a. O. p. 16) von der Übertragung eines Volksnamens auf neue stammesfremde Bewohner des Gebietes sagt, wird von vielen historischen Beispielen bekräftigt. Ich glaube der Name der gotischen Aestii blieb im Gebrauche der westlichen Nachbarvölker an dem Gebiete haften, und ging somit auf die jedesmaligen Bewohner desselben über, ganz wie Böhmen den Namen der keltischen Boji bewahrt hat, obwohl die Kelten von Germanen und dann die Germanen von Slaven verdrängt wurden. Betreffs Tacitus' Aussage über die Sprache der »Aestiorum gentes . . quibus ritus habitusque Sueborum, lingua Britannicæ propior», verweise ich auf Müllenhoffs Bemerkungen (a. a. O. p. 27). Tacitus' Angabe, dass die Aestii den Bernstein »ipsi glesum vocant», darum anzuzweifeln, weil die slavische Benennung ganz anders lautet (sieh Müllenhoff a. a. O. p. 31), scheint mir nicht berechtigt. Wenn auch der östlichste

---

und Friseus kommen als Volksnamen in zwei lateinischen Inschriften zu Rom vor: T. Fl. Verino Nat. Frisaevone (dat.) (Gruter, Inscript. p. 532, 7) und Aur. Vero . . . Nat.. Friseo (ibid. p. 532, 6) (vgl. z. B. ibid. p. 528, 5 Mercatori Nat. Raeto). Eine latein. Inschrift "in Batavia" lautet Matribus Frisavis Paternus (Muratori, Thesaurus Inscript. p. 1985, 3). Ob auch die bei Plinius, Hist. Nat. genannten Frisiabonum Frisiavonum (lib. IV, cap. XV), Frisiaavones Frisi Abones (cap. XVII) heranzuziehen sind, ist sehr ungewiss. Man hätte dann in Frisiaavones (und auch in Frisavis?) Übergang des offenen ē in ā anzunehmen, was für das Friesische der ersten Jahrhunderte n. C. überaus unwahrscheinlich ist. Das -avi in Bat-avi Bat-avia wird gewöhnlich mit germ. *awjō- Wasser zusammengebracht (sieh z. B. Kluge in Pauls Grundriss I p. 397, 357); vielleicht liegt dieselbe Bildung in den beiden letztgenannten friesischen Namen vor. Aus Friseus auf germ. *Friseon- zu schliessen (vgl. oben Müllenhoff und Noreen) wird wohl kaum erlaubt sein, da die erste Inschrift Frisævone hat. Ausserdem tritt in Hillevionum (var. l. Illevionum) gen. pl. (Plin. Hist. Nat. lib. IV cap. XIII) eine -ēu- (-ĕu-) Bildung hervor, welche mit *Friseuon- und *Isteuon übereinstimmt. In der That scheint es unrichtig, all die verschiedenen Namensformen in einen einheitlichen Bildungstypus hineinzuzwängen zu suchen. — Auf den Namen Istum dat. plur. im letzten Verse der gelehrten Interpolation in Widsīð (sieh oben p. 47) lässt sich nichts bauen. Grein (Sprachschatz II. p. 790) und andere setzen Istas mit langem ī = altn. Eistir (sieh dagegen Müllenhoff D. A. II. p. 347). Von den im 87. Verse genannten Völkern, (Mid Eastþyrinȝum ic wæs) And mid Eolum and mid Istum and mid Iduminȝum, ist Istum ganz räthselhaft; betreffs der anderen sieh Müllenhoffs Erklärungen in Grein-Wülcker Bibl. d. ags. Poesie I p. 401.

Gotenstamm schon in den ersten Jahrhunderten n. C. von Finnen und Slaven zersprengt worden, kann jedoch die germanische Benennung des Bernsteins bei der Küstenbevölkerung geblieben sein. Einen Hinweis darauf, dass noch später gotische Volksreste im alten Lande sich fanden, kann man vielleicht in der Gesandtschaft sehen, welche von den Aestii an den berühmten Gotenkönig Theoderic in Italien abgefertigt wurde und über welche Cassiodorus (Variarum lib. V, 2) berichtet (vgl. Zeuss p. 667. Jordanes, De origine actibusque Getarum cap. 5. 23). Das »grande studium notitiæ nostræ» auf welches Theoderic in seinem Antwortschreiben (sich Cassiodorus a. a. O.) anspielt und das die Gesandtschaft veranlasste mit einem Ehrengeschenk von Bernstein »inter tot gentes viam præsumere», würde sich natürlicher erklären, wenn man annähme, dass unter den Aestii ein gotisches Element geblieben war (vgl. jedoch Jordanes cap. 23). In Bezug auf dergleichen altgermanische Völkerreste in Gebieten, welche von fremden Stämmen erobert worden, vergleich die Auseinandersetzungen Müllenhoffs über die vandilischen Silingi, asl. *Slęzi Schlesier, in seiner Deutschen Alterthumskunde II. p. 92 folg., sowie die anderen daselbst angeführten Beispiele; auch Jahn, Heidnische Reste im heutigen Volksglauben der Pommern, citiert im Jahresber. f. Geschichtswissenschaft. 1886 II. 5.

Zuletzt möchte ich eine Vermuthung andeuten, welche etwa eine nähere Prüfung verdient. Ich habe die Ansicht vertreten, Aestii sei ursprünglich der germanische Name eines gotischen Volkes. Es wäre möglich, dass ein Rest dieses Volkes bis in unsere Zeit hinein seine Sprache bewahrt hat. Die Krimgoten erhielten sich bekanntlich bis ins 17. Jahrhundert hinein. Können nicht die sogenannten Estschweden, deren Sprache so viele Eigenthümlichkeiten bietet, eigentlich gotische Aestii sein, die sich auf den Inseln und an der Küste behauptet haben? Die alte Anschauung, die Estschweden seien im 13. Jahrh. aus irgend einer Gegend Schwedens übergesiedelt, ist von den Sachkundigen längst aufgegeben worden (vgl. Thomsen, Den got. sprogklasses etc. p. 18). Prof. Noreen ist der Ansicht, dass die etwaige Trennung des Estschwedischen vom Skandinavischen um Christi Geburt stattgefunden haben muss. Es wäre zu untersuchen, ob dieselbe nicht in eine noch ältere Periode des Urgermanischen zu verlegen ist.

Dass die Estschweden selbst sich nicht als Esten bezeichnen, ist aus mehreren Gründen ganz natürlich. Sie heissen sich bekanntlich Eibo-folke (sieh Russwurm, Eibofolke oder die Schweden an den Küsten Ehstlands und auf Runö. Reval 1851). Vergleich über die neufriesischen Volksnamen Siebs, Engl.-fries. Sprache I p. 26. — In dem zweiten Namen des germanischen Königs Septimius Aistomodius (sieh Kluge, Pauls Grundriss I p. 306), etwa »von berühmtem d. i. vorzüglichem Muthe», erscheint meines Erachtens nochmals der in got. aistan vb., germ. *aistu- und *Isteu- vorliegende Stamm.

Cauchi (Vellejus), *Chauci* (Tacitus), Καῦχοι (Ptolemæus), germ. *χauχôz sind »die hohen, erhabenen», wie schon Grimm (GDS[2] p. 469) nachgewiesen hat. Grimm hat richtig hervorgehoben, dass Chauci eine ehrenvolle Benennung ist, die sich auf den Geist des Volkes (vgl. z. B. héah Healfdene Béow. v. 57), nicht auf die lokale Beschaffenheit ihrer Sitze bezieht. Er hat ferner schon den etymologischen Zusammenhang zwischen Chauci ae. Héahas m. pl. und ae. Húʒas m. pl. (ein Volk in der Nähe der Friesen) entdeckt. Darin aber, dass er Húʒas als »sapientes» deutet, kann ich ihm nicht folgen. Húʒas (< Hûʒó-) muss wie Héahas (< Háuho-) »die erhabenen» bedeutet haben[1]; sehr wahrscheinlich waren beide Völkerschaften auch ethnographisch aus einem Stamme verzweigt.

Burgundiones m. pl. (Plinius), Βου(ρ)γοῦντες (Ptol.), Burgundii (Ammianus u. a.) die Burgunden (sieh Zeuss p. 133. 465. Grimm GDS[2] p. 485. Müllenhoff, DA. II p. 80). Der Name wird gewöhnlich »Bergbewohner» übersetzt (sieh Kluge, Etym.

[1]) Ich glaube, dass auch das Nomen germ. *húhos *huʒés, mit Verallgemeinerung des schwachen Ablautes, ursprünglich "Erhebung, Hoheit" bedeutet. Die germanischen Formen afränk. Chochi-(laicus), got. hugs ae. hyʒe altn. hugr u. s. w. sind von *húhos *huʒés, zum Theil durch Analogiewirkungen, ausgegangen. Der Begriff des Wortes wurde auf das Geistige bezogen, und aus "Erhebung des Geistes, Geisteshoheit", entwickelten sich die anderen Bedeutungen "Verstand, Andenken, Freude, Sinn (im Allgemeinen)". Ein Analogon, hinsichtlich des Überganges von einem spezielleren Begriffe zum allgemeineren, findet sich im germ. môdo-, welches ursprünglich "heftiges Streben, Heftigkeit, Muth" war (got. môds m. nur Zorn), in den neueren, theilweise schon in den altgermanischen, Sprachen aber auch "Sinn, Stimmung im Allgemeinen" bezeichnet. In Bezug auf die Grundbedeutung ist skt. brahman n. Erhebung, Andacht, zu vergleichen.

Wtb.[4] p. 26 s. v. Berg, und Pauls Grundriss I p. 305 »monticolæ = kelt.-lat. Brigantes; vgl. Zeuss, Gramm. Celt.[2] p. 86) und sowohl der Form als der Bedeutung nach mit einem femin. Nomen germ. *burgundi- skt. *bṛhatî Höhe zusammengestellt (vgl. got. hulundi fem. Höhle; vgl. gallisch Brigantio (*i*ôn-Stamm) Stadtname, sieh Brugmann, Grundriss II p. 339). Ich bin der Meinung, dass man Burgundiones (und kelt. Brigantes) richtiger in demselben Sinne wie Chauci auffasst, d. h. »die hohen, erhabenen«. Vor Allem werde ich dabei durch die Rücksicht auf kelt. Brigit (= skt. bṛhatî fem. von bṛhant- hoch, gewaltig, gross, in eigentl. und uneigentlichem Sinne) geleitet. Dieser kelt. Frauenname wird allgemein als »die hohe, erhabene« aufgefasst (sieh Brugmann, a. a. O. p. 317. 377). Wenn man den allgemeinen Zusammenhang zwischen germanischen Personennamen und Völkernamen sowie die häufigen Übereinstimmungen zwischen keltischen und germanischen Namen erwägt (vgl. Kluge in Pauls Grundr. I p. 304 folg.), gewinnt die Auffassung an Wahrscheinlichkeit, nach welcher die beiden Völkernamen Burgundiones und Brigantes, ebenso wohl als der Frauenname Brigit, auf geistige Hoheit und Überlegenheit zu beziehen sind. Hinsichtlich der Form Burgundiones germ. *burgund*i*on- ist got. bisunjanê »ringsherum« zu vergleichen, welches eigentlich genit. plur. *bisundjanê »der Herumwohnenden, Umherseienden« vom Stamme *bisund*i*on- ist (sieh Kluge, Pauls Grundriss I p. 353 unten; vgl. sunja-ba adv. wahrhaft aus *sund*i*o-). Einen Beweis für die Entwickelung der geistigen (uneigentlichen) Bedeutung in germanischen Bildungen der idg. Wurzel bhregh erblicke ich in ae. breogo m. Fürst, Herrscher, altn. bragr m. »der beste, trefflichste« (sieh Sievers PBB. XI p. 355), welche ich hieher ziehe (sieh Mogk PBB. XIV p. 82; anders K. F. Johansson KZ. XXX p. 448).

Sciri m. pl. (Plinius) ein gotisches Volk an der Weichsel »die glänzenden, d. h. ausgezeichneten oder berühmten«; got. skeirs adj. klar, deutlich, altn. skírr klar, glänzend (sieh Zeuss p. 156. 487. Grimm GDS.[2] p. 326. Müllenhoff DA. II p. 87. 91). Vgl. ae. Beorhtdene (in Beow.). Die Schreibung des Namens wechselt bei den verschiedenen Autoren; vielleicht kam in demselben auch kurzer Vokal vor.

Teutoni (Cicero, Cæsar, Vellejus Plinius, u. a.), *Teutones* (Cæsar u. Vellejus, je einmal), Τεύτονες (bei den Griechen, von Pytheas an) m. pl. die Teutonen (Zeuss p. 146. Grimm GDS.[2] p. 548. Müllenhoff DA. II p. 115. 282 folg.). Die Form des Namens ist ungermanisch, wahrscheinlich den Römern durch Kelten übermittelt (vgl. gall. Teutomatus); der Name selbst ist germanisch (Stamm *þeudon-) und bedeutet »die mächtigen«. Von der idg. Wurzel teu̯- »anschwellen, stark werden, kräftig sein« kommt *teu̯-to-, germ. *þeudo- »stark, gross« in Teutoburgiensis, Teutomêres u. a., und mit der bei persönlichen Benennungen häufigen n-Erweiterung germ. *þeudon-. Germ. *þeudô-, vorgerm. teu̯-tô- »Macht«, dann »Volk« got. þiuda fem. (sieh Kluge, Etym. Wtb.[4] p. 53. Brugmann, Grundriss II p. 333).

D) Der Name bezeichnet Zusammengehörigkeit im Gegensatz zu (politisch) fremden Stämmen, z. B.

Suebi (Cæsar, Tacitus), Σοῆβοι (Ptolemæus) m. pl. Der Name wurde von Zeuss, dem sich seitdem Viele angeschlossen haben, als »die unsteten, schwebenden« gedeutet, indem er denselben auf die halbnomadische Lebensweise bezog, welche bei den Suebenvölkern länger bestand als bei den westlichen Germanenstämmen[1]) (sieh Die Deutschen u. d. Nachb. p. 56). Friedr. Kraner (Cæsaris Comm. de Bello Gallico. Berlin 1870) sagt ebenso (p. 396): Der Name Suebi bedeutet nach der gewöhnlichen (aber sehr unsicheren) Annahme »Nomaden, schweifende Leute«. Suebi hat aber langes ê (sieh insbesondere Bremer PBB. XI p. 3. 18 folg.), der ursprüngliche Wurzelvokal des ahd. swebên schweben ist *i*, wie aus ahd. sweibôn ersichtlich ist (sieh Grimm DG. II p. 985. Kluge, Etym. Wtb.[4] p. 320; vgl. stechen u. a.). Grimm wollte den Namen erst als die friedlichen, »pacifici« auffassen, indem er an idg. swep germ. swef-, altn.

[1]) Strabo, Geographia lib. VII, cap. 1. Müller und Dübners Ausgabe mit latein. Übersetzung. Paris 1853. I p. 241: Maxima igitur est Suevorum natio ... Commune omnium est, qui istis in locis degunt, facilis et expedita soli mutatio ... Cibus eis a pecore plurimus, sicut Nomadibus: quorum etiam imitatione rebus suis in currus impositis, facile cum pecore suo abeunt quo visum fuerit. Sieh auch Wietersheim-Dahn, Völkerwanderung[2] I. p. 45, von dem "kriegerischen Schweifen" der Sueben. Vgl. Tacitus, Germania cap. 38—41.

sota, swǽfa, svefja, mhd. entsweben einschläfern anknüpfte (sieh Holtzmann, Taciti Germania p. 247). Dieser Vorschlag kann nicht befriedigen, weil die angenommene Bedeutung »friedlich» sonst in keiner idg. Bildung der Wurzel swep erscheint und ausserdem den Aussagen von Cæsar und Tacitus über den Charakter des Suebenvolkes geradezu widerstreitet (z. B. Cæsar, Bell. Gall. lib. IV. cap. 1: Sueborum gens . . . . bellicosissima Germanorum omnium). Andere ganz unannehmbare Vermuthungen Grimms, sieh GDS² p. 226. Mythol.⁴ p. 301. In letzter Zeit hat Kossinna (Westd. Zs. 9, 190—216) jene Grimmsche Etymologie aufgenommen, und zugleich den Versuch gemacht, die Bedeutung des Volksnamens in bessere Übereinstimmung mit dem Begriff der zu Grunde gelegten Wurzel zu bringen. Laut K. waren alle Herminonen, mit Ausnahme der Cherusker, Sueben, und alle diese (Sueben) wurden »im gegensatz zu den schon früher mit der westlichen kultur in berührung gekommenen Germanen Sueben, d. h. schläfrige, schlafmützen genannt», (sieh Jahresb. d. germ. Phil. XII. 1890 p. 42). Holtzmanns Deutung (sieh seine Ausgabe der Germania p. 247) ist aus lautlichen Gründen unmöglich. Der Name soll sich nach H. auf das von Tacitus erwähnte Kennzeichen der Sueben beziehen (insigne gentis obliquare crinem nodoque substringere, Germ. cap. 38) und »εὐπλόκαμοι, die einen schönen Haarbusch tragen» bedeuten: Suebi = »suvaipos oder svaipos» aus got. vaips m. Kranz, Krone. Offenbar kann keine der bisher vorgeschlagenen Etymologien auch nur bescheidenen Anforderungen der Kritik genügen. Ich trage deshalb eine neue vor. Es wird mit Recht allgemein angenommen, auf Grund der ältesten Angaben, dass der Name Suebi nicht einen einzelnen Stamm, sondern einen Verband von Stämmen oder Völkerschaften bezeichnete (sieh Cæsar, Strabo, Tacitus; vgl. Wietersheim-Dahn, Völkerwand.² I. p. 175 u. a.). Von diesem Gesichtspunkte gehe ich aus und erkläre Suebi d. i. Suê-bi als »die eigenen, die dem eigenen Verbande oder der eigenen Völkergemeinschaft angehörigen», ganz analog dem altnordischen Namen Svíar. Suebi ist aus dem pronominalen Stamme swê-, welcher im germ. *swê-so- »eigen» got. svês, ae. swǽs, ahd. alts. swâs, afries. swês, altn. swáss vorliegt, mittelst des Suffixes -bo gebildet, wie Svíar *swê-jon- (sieh Noreen, Judlära p. 23)

aus swê- und dem Suffix -jon. Das idg. Suffix -bho wird in idg. Ableitungen verhältnissmässig wenig gebraucht. Im Arischen und Griechischen (vielleicht auch Irischen) erscheint es z. B. als Sekundärsuffix in Thiernamen, skt. *ṛṣabhás* Stier aus *ṛṣan-; griech. ἔλαφος u. a. Zu etwas reicherer Anwendung ist es im Baltisch-Slavischen gekommen, um Adjectiva zu bilden; hauptsächlich dient es aber hier in femininer Form zur Bildung von Abstracta (sieh Brugmann, Grundriss II. p. 203 folg.). Innerhalb des germanischen Gebietes hat es nur im Gotischen, und zwar nur als Adverbialsuffix, seine Produktivität bewahrt: -ba bildet bekanntlich eine lange Reihe von gotischen Adverbia aus Adjectiva z. B. raíhta-ba, arni-ba, hardu-ba (sieh Bezzenberger, Got. Adverbien und Partikeln p. 17. Kremer, PBB. VIII. p. 439 folg.). Über den Ursprung und Bedeutung dieses -ba, vgl. Bezzenberger a. a. O. p. 22 folg. Kremer, a. a. O. p. 407. K. F. Johansson, Bezz. Beitr. XIII. p. 122. Kluge, Pauls Grundriss I. p. 401. Brugmann, Grundriss II. p. 591. Die von mir angenommene Ableitung *swê-bo- gewinnt einen kräftigen, und nach meiner Ansicht überzeugenden, Anhalt an einer analogen germanischen Bildung. Im Indogermanischen erscheint neben dem pronom. Stamm svo-, sve- auch der Stamm so-, se- (sieh Wackernagel, KZ. XXIV. p. 608; neuerdings hat Feist, PBB. XV. p. 551 einen Versuch gemacht den Wechsel der Stämme aus Satzsandhi zu erklären). Entsprechende Bildungen von sve- und se- liegen in den idg. Sprachen neben einander, wie kslav. svekrŭ: lit. szészuras, vgl. d. Schwager *swê-kro-, u. a. (sieh J. Schmidt, KZ. XXVI. p. 333). Ganz in derselben Weise steht dem germ. *swê-bo- eine alte (bo-) -bjô- Ableitung zur Seite, germ. *sibjô- fem. Blutsverwandtschaft, got. sibja, ahd. sippa, nhd. Sippe, alts. sibbea, ae. sibb, afries. sibbe, altn. Sif (personifiziert), sifjar plur. Diese Formen entspringen aus einem idg. *se-bhyâ-, das mit skt. sabhâ fem. Gesellschaft, Versammlung, Gemeindehaus zusammenhängt (vgl. Fick, Vergl. Wtb.[4] I. p. 561. 578. Kluge, Etym. Wtb.[4] s. v. Sippe). Was den Stammauslaut des Volksnamens betrifft, ist wahrscheinlich Swêbo- als ältester Stamm anzusetzen, ahd. Swâbâ m. pl. (Bremer, PBB. XI. p. 18 Suêbôz = Suebi); daneben trat aber früh Swêbi-, ahd. Suâbi, ae. Swǣfe m. pl. Das Wort (nicht nothwendig schon der Volksname) liegt auch in dem alt-

englischen Mannsnamen Swæfred vor (sieh Sweet, Oldest English Texts p. 605). Vgl. altn. sifune m. Freund < *sifwine (cf. ae. mæȝwine m. a kinsman and friend, as. mâgwini m. Blutsfreund), ahd. Sibicho ae. Sifeca ein Mannsname (vgl. Kluge, Nomin. Stammbild. § 61. Brugmann, Grundriss II p. 261), welche zum anderen Stamme gehören.

Alaman(n)i, 'Αλαμαν(ν)οί m. pl. »alle Männer«. Der Name kam erst im 3. Jahrh. n. C. auf, um einen Verein verschiedener süddeutscher Völkerschaften zu bezeichnen (sieh Zeuss p. 303 folg.) vgl. got. plur. *alamans, dat. in allaim alamannam »bei allen Menschen« (Skeireins 51); altn. almenni n. das gemeine Volk, alþýða, alþjóð fem. alle Leute, das gemeine Volk. Grimm deutete den Namen, in Analogie mit den nomina propria Alareiks, Alamôds u. a., als »die sehr männlichen, helden« (sieh GDS² p. 348. DGramm. II. 627. 650). Betreffs des Stammes sieh Marcoman(n)i oben p. 75, und vgl. Noreen, Urgermansk Judlära p. 101 Anm. 3 (anders Kluge, Pauls Grundriss I p. 386).

Semnones (Tacitus), Σέμνονες (Ptolemæus) m. pl. wahrscheinlich »die verbündeten«. Ich leite den Namen von *sĕmon- (aus *sĭ-mon- mit sogen. o- Umlaut) her; vgl. alts. sīmo m. ae. síma m. altn. síme m. Band, Seil, Riemen. Zeuss p. 131 stellt Semnones zum ahd. Verbum samanôn, samnôn versammeln; sie sind ihm »das Versammlungsvolk der Sweben«, nach Tacitus, Germania cap. 39: stato tempore in silvam auguriis patrum et prisca formidine sacram omnes ejusdem sanguinis populi legationibus coeunt caesoque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia. Diese etymologische Anknüpfung an das denominative Verbum samnôn scheint mir freilich wenig glücklich. vgl. Kluge, Nomin. Stammbild. § 15. Man könnte aber an den adjektivischen Stamm denken, welcher den Adverbien got. samana, ahd. saman sowie dem vb. samnôn zu Grunde liegt (vgl. skt. *samana adj. in asamana adj. nicht zusammenbleibend, auseinanderstrebend, uneben; samana n. Zusammenkunft, Versammlung); nur erregt der e-Vokal des Stammes einiges Bedenken. Indem Müllenhoff auf die nächstfolgenden Worte in Tacitus Germ. cap. 39, »est et alia luco reverentia: nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor et potestatem numinis præ se ferens« verweist, will er (Z. f. d. A. X. p. 562) Semnones als

»Fessler» übersetzen. Grimms Vermuthungen (GDS² p. 344) über die Herstammung des Semnonennamens brauchen hier nicht wiedergegeben zu werden. Bei meiner Deutung ist es nöthig, in dem Nomen *simon- einen sonst unbelegten, bildlichen Sinn »Band, Verband, Bündniss» anzunehmen. Diese Annahme wird einigermassen gestützt durch den, wie es scheint, analogen Namen des wandalischen Stammes, welcher südwestlich von den Semnones im heutigen Schlesien (asl. *slęzi aus silingi) wohnte. Es waren dies die

Σιλίγγαι (Ptolemæus), *Silingi* m. pl. Von *sīlo-, der schwachvokalischen Form zum ahd. seil m. Seil, Strick (vgl. ahd. sīlo m. Siele) kann Silingi germ. *Silingôs mittelst des Suffixes -ingo- abgeleitet sein und »die vereinten, verbündeten» bezeichnen. Silingi leitet Zeuss p. 127. von silan tenere, possidere, gaudere (unbekanntes Wort), Grimm GDS² p. 495. von seilan ligare her. (Es giebt nur ein denomin. schwaches german. sailjan binden). Wrede, Sprache d. Wandalen p. 45 weist nur auf Zeuss und Grimm hin. Zu derselben engeren Begriffskategorie wie Semnones und Silingi (betreffs deren Ableitung vgl. Kluge, Nomin. Stammbild. § 16. 24. 25. 26) gehören noch die zwei folgenden germanischen Volksnamen.

Lugii, Λούγιοι (Ptolemæus)[1]) m. pl. die Lugier. Die Schreibung schwankt bei den alten Autoren (sieh Zeuss p. 124 und Grimm GDS² p. 493 folg., wo verschiedene Deutungen erörtert sind). Hss. von Tac. Germ. und Annal. haben Legii, Lygii, Ligii. Müllenhoff liest Lugii (sieh D. A. II. p. 91). Die Lugier waren ein zahlreiches Volk: ». . latissime patet Lugiorum nomen in plurimas civitates diffusum» (Tacitus, Germ. cap. 43); sie sind auf der Karte II. in Müllenhoffs D. A. II. an der mittleren Oder, nördlich der Silingi, östlich der Semnones angesetzt. Ich verbinde den Stamm *Lugi- mit got. liugan heirathen, altir. luige Eid und übersetze den Volksnamen »die verbündeten, vereideten». Hieher ist auch ahd. urliugi st. n. Krieg, zu stellen, eigentl. »Lösung des freundschaftlichen Verbandes, oder Nicht-bündniss» (sieh Erdmann, îni-stammarne p. 77, in

---

[1]) Die Handschriften, Geographia Lib. II. cap. 11. § 10, haben Λοῦγοι, mit var. l. Λούτιοι u. a.

Arkiv f. nord. Filologi VII); vgl. mhd. urvêhede, urvêhe f. Urfehde (sieh Grimm, DGr. II p. 790. 791. Kluge, Etym. Wtb[4] p. 365).

Gewisse (altengl.) m. pl. Gemeinname der Westsachsen in Britannien. Der Name hatte wenigstens ursprünglich diese weite Verwendung. Beda, Historia eccles. lib. III, cap. 7 sagt: gens occidentalium saxonum qui antiquitus geuissæ (var. l. geuisse) vocabantur. vgl. lib. IV. cap. 15. 16. Müllenhoff (Beovulf Untersuchungen p. 63) hat den Namen zweifellos richtig als »socii» gedeutet, mit Hinweisung auf got. gaviss fem. verbindung, usviss adj. ungebunden, eitel, gavidan verbinden. Stamm *gawissi- aus germ. *gawisso- *gawiþto- »gebunden, verbunden». Zeuss (p. 499) stellt den Volksnamen zweifelnd mit ahd. giwis(s) gewiss zusammen, was wegen der Bedeutung zu verwerfen ist, da ae. ȝewiss adj. nicht mit Bezug auf Menschen »treu, zuverlässig» heissen kann.

2. Bei den etymologischen Erklärungen des Angelnamens, welche bisher gegeben worden, haben sich zwar mehrfach verschiedene Auffassungen betreffs der näheren Beziehungen des Namens geltend gemacht, fast durchgehends ist aber der Name von einem germanischen Substantivum angul, welches Winkel oder Ecke bedeuten soll, hergeleitet worden. Und am Gewöhnlichsten hat man dies Grundwort angul (angel) auf den Namen der bekannten schleswigschen Landschaft bezogen. Die bisherigen, mir bekannten Deutungen sind die folgenden.

A) Die Angeln haben sich selbst so genannt oder sind von Anderen so genannt worden, weil sie im schleswigschen Angel(n) wohnten, welches seinerseits so heisst,

a. weil die Landschaft in dem Winkel liegt, den die Schlei und die Flensburger Förde bilden (Seelmann, Jahrb. f. ndd. Sprachf. XII. p. 23. Weiland, Die Angeln p. 12. u. a.). Schon Zeuss, welcher hinsichtlich der Heimat des Angelvolkes anderer Meinung ist (sieh oben p. 7), leitet den Namen der schleswigschen Landschaft davon her, dass dieselbe »von der Slie und dem Flensburger Busen umschlossen» ist (a. a. O. p. 153 Anm.). Auch Kluge wird wohl hier anzuführen sein; er sagt (Etym. Wtb.[4] p. 9) »angls. angul Winkel . .; dazu der Name England, Angelsachsen».

Ebenso Murray »pl. Angl-i . . . . . the people of Angul, -ol, -el, ON. Öngull (»illa patria quæ Angulus dicitur» Bæda) a district of Holstein, so called from its shape, the word being the same as Angle sb. 1.» (d. h. a fishing-hook Fischangel) (A New English Dictionary I. p. 327).

b. weil die Landschaft in einem Winkel der Ostsee belegen sei.

B) Sie wurden Angeln genannt »von ihrer Lage, in der sie auf der einen Seite der Harz, auf der andern die Elbe einschränkte» (Zeuss p. 153. Anm.).

Anm. 1. Von denjenigen Forschern, welche zwei verschiedene Angelstämme annehmen (sieh oben p. 62), halten Seelmann und Weiland eine ähnliche Deutung in Bezug auf den Namen des südlichen Stammes aufrecht. Seelmann sagt (a. o. a. O. p. 23): »Die nordthüringischen Angeln bewohnten also das von Südthüringen aus sich nordwärts erstreckende und in einem Winkel auslaufende Gebiet zwischen der Elbe und der sächsisch-bardischen Grenze. Von dem Winkel, den ihr Gebiet bildet, sind sie benannt, denn Angel (ahd. angul, ags. ongul) bedeutet Winkel. Für die Annahme, dass sie den schleswigschen Angeln näher verwandt waren, liegt, wenn man von dem gleichen Namen absieht, nicht der geringste Grund vor». Sieh auch Weiland, a. a. O. p. 12.

Anm. 2. Da Grimm die Niederlassung der Angeln in Schleswig erst in eine späte Periode ihres kontinentalen Lebens setzt, erklärt er nicht den Namen des Stammes aus dem der Landschaft, sondern umgekehrt (sieh GDS.[2] p. 446: ». . in die Schleswiger landschaft . . ., die nach ihnen Angeln hiess»). Ob aus ten Brinks Worten »die Angeln, deren Namen die Landschaft zwischen Flensburgfjörd und Schlei bewahrt» (Gesch. d. engl. Lit. I. p. 1.) die gleiche Auffassung zu folgern ist? (vgl. jedoch desselben Gelehrten Beówulf Untersuch. p. 197).

C) Der Volksname ist erst in England aufgekommen. Jessen schreibt p. 54 seiner Undersøgelser til Nordisk Oldhistorie: »Und endlich, woher wissen wir denn, dass ein Angelvolk nach Britannien ausgewandert ist? Der Name konnte ja ebenso gut da als irgendwo anders entstehen. »Angel» d. i. Winkel, Ecke (jeder Winkel ist zugleich Ecke). Angel ist die Ecke zwi-

schen der Schlei und der Flensburgerförde. Angel (Engilin) ist ein Winkel zwischen der Unstrut und der Saale. Angel (Engelagau) ist ein Winkel zwischen dem Rhein und dem Flusse Angel (oder macht der Fluss eine Biegung?). Zwischen der Themse und der Wash ragt eine ungeheure Ecke gegen die Seefahrenden hervor. Gesetzt, die sächsischen Heeresfolgen, welche die Nordsee beschifften, nannten dieselbe »die Ecke, Angel», so wurden ja diejenigen von ihnen, welche sich da niederliessen, zu Angeln. Und gesetzt, dass der Angelname sich von dort aus verbreitete, wie der Svea-name über die Gauten, der Preussenname von einem vertilgten Volke zu deutschen und slavischen Stämmen. Betreffs dieses alles wissen wir kein Wort. Betreffs einer Wanderung der Angeln nach Britannien, wissen wir auch kein Wort» (vgl. hierüber oben p. 60 und unten VI. 4). Was die Aussage Widukinds »Et quia illa insula (d. i. Brittannia, die von den Saxones erobert war) in angulo quodam maris sita est, Anglisaxones usque hodie vocitantur» (Rerum gest. Saxonicarum lib. I. cap. 8) betrifft, welche von Tengberg (Nord. Familjebok I. sp. 762) als Stütze der Jessenschen Erklärung angeführt wird, braucht hier nicht ausführlicher nachgewiesen werden, dass dieselbe weder auf »die britische Halbinsel Angel» d. i. Ostangeln, bezogen werden darf[1]), noch, wenn auch dies der Fall wäre, irgend welche Beweiskraft hätte.

D) Die Namen des Volkes, ags. Engle, und des Landes, ags. Ongel, »stehen in enger etymologischer Verbindung mit dem Namen des alten Stammvaters Ing, Inguio» (Müllenhoff, Nordalbing. Studien I. p. 127). M. sieht hierin einen »Grund mehr

[1]) Vgl. Orosius, Historiarum lib. III. cap. 20: Et nos perpetuæ recordationi haesurum putamus, quod plurima orbis parte secura unum angulum (d. h. einen Theil Hispaniens) fugax latro violavit (sieh Sweet, King Alfred's Orosius p. 137, in E. E. Text Soc. Publ.). Thietmari Chronicon lib. VIII. cap. 36, ed. Kurze (= lib. VII. cap. 26, ed. Lappenberg): Audivi sæpius numero Anglos, ab angelica facie, id est pulchra, sive quod in angulo istius terræ siti sunt, dictos, ineffabilem miseriam a Sueino Haraldi filio, immiti Danorum rege, perpessos esse. Bei seinem ersten etymologischen Vorschlag hat Thietmar die bekannte Äusserung Gregors des Grossen im Auge, welche dieser beim Anblick einiger jungen englischen Sklaven that: "Bene (scil. Angli vocantur), nam et Angelicam habent faciem, et..." (Beda, Hist. eccles. lib. II. cap. 1); den zweiten hat er wahrscheinlich, mit einer Änderung, dem eben citierten Passus in Widukinds Geschichte entlehnt.

für das Hervorragen der Angeln unter seinen (Ings) übrigen Abkömmlingen». Ich glaube nicht, dass diese Etymologie des Namens allgemeinere Zustimmung gefunden hat. Dass M. dieselbe ausdrücklich zurückgenommen hat, indem er eine andere vorgeschlagen oder sich der gewöhnlichen (oben p. 101) angeschlossen hat, wüsste ich nicht.

3. Überblicken wir in gedrängter Zusammenstellung diejenigen im Germanischen vorkommenden ang-Formen, welche hier in Betracht kommen können. Diese Formen stammen von drei verschiedenen idg. Wurzeln her.

A) Idg. *angh (mit palatalem gh) beengen, schnüren, in eigentlicher und übertragener Bedeutung (vgl. Fick, Vergleich. Wtb.[4] I. p. 2. 166. 352). Altind. áṅhas n. Bedrängniss, Angst, Noth, Sünde. aṅhú adj. enge; n. (nur Abl. Sing.) Enge, Drangsal. aghá adj. schlimm, gefährlich; n. Übel, Gefahr, Schaden, Sünde, Schmerz. aṅgha n. aṅghas n. Sünde. Griech. ἄγχω schnüre, würge. ἄγχι adv. nahe. ἄχος n. Beängstigung, Schmerz. Latein. ango, angustus, angustiæ, anxius. Altkslav. ązа f. ązlŭ m. Band, Fessel. ązŭkŭ adj. enge. ązostĭ f. Beengung, angustiæ. Daneben durch Vermischung der beiden Gutturalreihen (sieh J. Schmidt, KZ. XXV. p. 115. 122 folg.; vgl. Brugmann, Grundriss I. p. 345) auch ąže n. Band, Fessel. ąžika m. συγγενής, Blutsverwandter (vgl. aind. bandhu m.). Gotisch aggvus adj. enge (v aus anderen Formen in den Nominativus verschleppt). ga-aggvjan beengen. aglo f. Bedrängniss, Trübsal. agis n. Angst, Furcht. Althochd. angi, engi adj. angust f. Angst. enger sêo mare angustum. Altsächs. engi adj. u. a. Altfries. ongost, anxt f. Altengl. enge, onge, ange adj. angustus, anxius. angsum adj. engu f. locus angustus. Altnord. ǫngr, ǫngr adj. enge. ǫngva beengen. angr m. (-rs) enger Meerbusen, enge Bucht, enges Thal < *angro-[1]). ǫngull m. Name

[1]) Ob derselbe Stamm *angro-, ursprünglich "Enge" im Allgemeinen, in ahd. angar m. Anger, Grasland, Ackerland (sieh Kluge, Etym. Wtb.[4] p. 9), mit einer verschiedenen Bedeutung vorliegt, bleibt ungewiss. Vielleicht erschienen die offenen Grasweiden den Germanen öfters als "Engen" im Gegensatz zu den ungeheuren Waldungen, welcher ursprünglich den weitgrössten Theil der Bodenfläche bedeckten.

eines Distriktes in Hálogaland. angr n. und m. (-rs) Bedrängniss, Kummer < *angos-. angist f. Angst. agi m. Bedrängniss, Feindschaft, Furcht, Zucht.

B) Idg. *añk (mit velarem k) biegen, krümmen. Für alle Ableitungen dieser Wurzel ist der Begriff des Gebogenseins, nicht der des Spitz-seins, wesentlich und charakteristisch (vgl. Fick, Vergleich. Wtb.[4] I. p. 7. 8. 160. 352). Altind. ac, añc biegen. añka m. die Biegung zwischen Arm und Hüfte, Seite, Schooss, Haken, Klammer. añkas n. Biegung, Krümmung, Seite, Weiche (beim Pferde). añkuça m. n. Haken (insbes. zum Heranziehen), Angelhaken, Haken mit dem die Elephanten angetrieben werden. Griech. ἀγκών m. Bug, Armbug, Biegung, hervorstehende Ecke. ἄγκος n. Schlucht. ἀγκύλος adj. krumm. ἄγκιστρον n. Fischangel. ἄγκυρα f. Anker. ὄγκη γωνία Ecke (Hesych.), ὄγκος m. eigentl. Krümmung, daher der Widerhaken oder Bart an der Pfeilspitze. ὄγκινος m. Widerhaken. Latein. ancus appellatur qui aduncum brachium habet et exporrigi non potest (Paul. Diac.). uncus adj. wie ein Haken eingebogen, gekrümmt (z. B. hamus, vomer aratri, ungues, digiti, cauda u. a). aduncus adj. vor oder einwärts gebogen oder gekrümmt, reduncus adj. rückwärts gebogen (z. B. cornua aliis adunca, aliis redunca). uncus m. Haken, Widerhaken, Klammer. uncīnus m. Haken, Widerhaken; adj. widerhakig, mit einem Widerhaken versehen (uncino inhæserat hamo). Daneben erscheinen im Latein. und Slavischen Formen mit auslautender Media (über den Wechsel zwischen Tenuis und Media als Endlaut von Wurzeln, sieh Zimmer, Die Nominalsuffixe a und â p. 288 folg. Brugmann, Grundriss I. p. 348. Noreen, Judlära p. 113). Latein. angulus m. Winkel, Ecke (anders Brugmann Grundriss I. p. 220. 368). ungulus m. Ring. ungustus m. fustis uncus (Festus). Altkslav. *ąglŭ* m. Winkel (ich stelle *ąglŭ* mit lat. angulus unmittelbar zusammen. Dies wäre offenbar lautlich unmöglich, wenn man für angulus von idg. ank ausginge, vgl. auch lat. ungustus. Fick, Vergl. Wtb.[4] I. p. 352 vermuthet zweifelnd Entlehnung aus

---

Im Nordischen ist der Begriff von einer anderen Ableitung vertreten, anord. enge n. < *angio-, eng f. < *angiô-.

dem Lat. ins Slavische). Gotisch hals-agga m. Nacken. Althochd. ango m. Fischangel, mhd. ange m. nhd. (veraltet) ange m. id. ahd. angul m. Fischangel. mhd. angel m. Fischangel, nhd. fem., früher und mundartl. noch jetzt m. id. nhd. Angelhaken »ein überflüssiges wort, das nochmals durch zusammensetzung ausdrückt, was schon in angel selbst liegt» (Grimm Wtb. I. sp. 346) (vgl. lat. hamus uncus). Altsächs. angul m. Fischangel. Altengl. angul, ongul m. Fischangel. me. angel. ne. (dial.) angle id. Altnord. ǫngull m. Fischangel.

C) Idg. *ak, *ank (mit palatalem k) spitz sein. Altind. açrí f. die scharfe Seite eines Dinges, Ecke, Kante, Schneide eines Schwertes. açra = açrí am Ende eines adj. compos. z. B. caturaçra viereckig. Altbaktr. aku- Spitze. Griech. ἄκρος adj. spitz. ἄκρις, ὄκρις f. Bergspitze. ἀκωκή Spitze. ἄκων f. Wurfspiess. ἄκαινα f. Viehstachel. Latein. acus f. Nadel. acus n. Spreu, Hülse des Getreides. aculeus m. Stachel z. B. der Biene. acies f. acer adj. Altkslav. as-t-rŭ adj. scharf. litau. asz-t-rù-s id. Gotisch ahs n. Ähre. Althochd. ango m. Stachel; Thürangel. angul m. id. mhd. angel m. id. nhd. angel jetzt gewöhnlich fem. Stachel, insbes. der Biene (mundartl.); Thürangel. ahd. ahir, ehir n. Ähre. ahd. ahil nhd. Achel Ährenstachel, Ährenspitze. ahd. ekka f. Spitze, Schwertschneide. nhd. Ecke f. Schneide, Spitze, Kante. Altsächs. eggia f. Schneide, Schärfe. Altengl. anga (Epin. Erf. gloss.), onga (Corp. Leid. gloss.) m. aculeus, Stachel (me of bósme fareð ætren onga Räths. 24[4], sieh Grein Sprachschatz I. p. 7). ecg f. Schneide, Schwert. ne. edge. ae. egl f. Ährenspitze, festuca. éar n. Ähre. Altnord. egg f. Schneide. ax n. Ähre. ange. m. Stachel.

Es erhellt aus diesen Zusammenstellungen, dass die Bildungen der verschiedenen Wurzeln sich zuweilen der Bedeutung nach berühren. vgl. griech. ἄγκος n. Schlucht: altn. angr m. enger Meerbusen, enges Thal; griech. ὄγκη Ecke, lat. angulus: nhd. Ecke. Natürlich darf man aber nicht, in Bezug auf Wörter verschiedener Sprachen, ohne Weiteres folgern, dass sie gleichen Ursprungs sind, weil sie anklingende Form und ähnliche Bedeutung zeigen. Die Bildungen müssen eben den Lautgesetzen ihrer eigenen Sprache gemäss und im Zusammenhange verwandter Formen beurtheilt wer-

den. Ferner ist als möglich zuzugeben, dass in einer und derselben Sprache Wörter, welche mittelst desselben Suffixes aus ursprünglich verschiedenen Wurzeln abgeleitet, später aber lautgesetzlich zusammengefallen sind, sich in der Volksvorstellung in Betreff der Bedeutung gewissermassen vermischen oder wenigstens gegenseitig beeinflussen können; vgl. ahd. angul Angel: angul Stachel. Zuweilen wird die Entscheidung darüber, welcher Sippe ein Wort zuzuweisen ist, nur auf Grund einer historischen Untersuchung über die älteste Form des betreffenden Gegenstandes getroffen werden können, z. B. ahd. ango angul Thürangel. Ich stelle diese Wörter lieber zu C. als zu B. Über die ältere Einrichtung der Thüren, sieh Valtýr Guðmundsson, Privatboligen på Island i Sagatiden. København 1889. p. 238 folg. Jetzt würde wohl (Thür)angel vom Sprachgefühl zunächst mit (Fisch)angel zusammengestellt werden. Grimm, D. Wtb. I. sp. 345 sagt: »Man schreibt auch dem ambos, der sense, feile, klinge einen angel d. i. spitze zu«. Ich glaube, man hat hier zwischen ursprünglich verschiedenen Wörtern zu unterscheiden. Vgl. einerseits nhd. hamme f. hamen m. landschaftlicher Ausdruck für verschiedene Theile der Sense (Grimm, D. Wtb. IV. 2. sp. 310), anderseits altn. tange m. der hintere Theil des Schwertes oder Messers, der vom Hefte umschlossen ist. ostfries. tengel kleiner Nagel.

An der obigen Anordnung der Bildungen, namentlich an der Unterscheidung von ahd. ango, angul Stachel und ahd. ango, angul Fischangel, meine ich jedenfalls festhalten zu dürfen. Fick und andere ziehen beide Wörter zur Wurzel ank »biegen, krümmen«. Kluge leitet beide von der Wurzel »onk spitz sein« ab. Dass ahd. ango, angul Fischangel von der Wurzel ank »biegen« stammt, ist mir hauptsächlich aus zwei Gründen wahrscheinlich, erstens weil das Gebogen-sein der Fischangel speziell charakteristisch ist, im Gegensatz zu den Werkzeugen zur Erlegung des Wildes, wie Pfeil und Speer; zweitens weil lat. uncus, das in Form und Bedeutung stimmt, deutlich zur Wurzel ank »biegen« gehört. Dagegen kann ich nicht annehmen, dass ahd. ango Stachel (in anderen german. Sprachen auch Pfeil, Speer, Spiess; sieh unten VI, 5) aus derselben Wurzel ank »biegen« entsprungen sei; erstens weil es unnatürlich wäre, mit ei-

nem und demselben Worte die krumme Fischangel und den geraden Pfeil oder Speer zu bezeichnen, zweitens weil der Stachel der Biene, Wespe u. s. w. allgemein als »Spitze», nicht als »Haken» bezeichnet wird (vgl. lat. aculeus, franz. aiguillon, schwed. gadd, d. Stachel, eng. sting u. a.). Man könnte versuchen, ahd. ango Fischangel und ahd. ango Stachel (Pfeil, Speer) unter der einen Wurzel ank »biegen» in der Weise zu vereinen, dass man den Widerhaken als das namengebende Charakteristicum beider auffasste. Ich glaube aber, dass die Benennung der Fischangel von der allgemeinen Krümmung des Werkzeuges, nicht von dem zuweilen daran befindlichen Widerhaken, ausgegangen ist. Und die entsprechende Bemerkung gilt nach meiner Ansicht auch in Betreff des Stachels und Speeres (sieh jetzt auch F. Tamm, Etym. Svensk Ordb. p. 9. 10)[1].

4. Eine direkte Widerlegung der Ansicht, dass der Volksname der Angeln aus dem Namen der Landschaft Angel(n) in Schleswig entstanden sei, ist natürlich von etymologischem Stand-

[1]) Kluges Annahme, dass ahd. ango angul Fischangel zur Wurzel "onk spitz sein" gehöre, würde gestützt werden, wenn es sich beweisen liesse, dass nhd. Haken, ahd. hâko hâcko m. mit den Nebenformen hâgo hâggo, ae. hôc hăca m., altn. hăke m. von einer germ. Wurzel hak "stechen" stammen (sieh Kluge, Etym. Wtb.[4] s. v. Haken, Hechel, Hecht). Denn in diesen Wörtern, welche in dem Falle ursprünglich ein "spitzes" Werkzeug bezeichnet hätten, hätte sich dann eben die Bedeutung eines "krummen" Werkzeugs entwickelt. Die Vermuthung wird aber kaum richtig sein. Die ahd. Formen mit g, gg, würden dabei unerklärlich bleiben. Jene Wörter sind meines Erachtens eher zu der idg. Wurzel *khagh *khag (mit langem und kurzem Vokal; der Vokalklang bleibt unbezeichnet) "schief, gekrümmt sein" zu stellen (über den idg. Wechsel zwischen Media aspirata und Media, sieh Brugmann, Grundriss I. p. 348. Noreen, Urgerm. Judlära p. 115). Bei dieser Ansetzung erledigen sich die germ. Formen ganz einfach (vgl. Paul, PBB. VII. p. 133. Osthoff, ibid. VIII. p. 299. Kluge, ibid. IX. p. 157 folg. Kauffmann, ibid. XII. p. 504 folg.). Die genannte idg. Wurzel ist natürlich mit dem nasalierten idg. *kheng "schräg oder gekrümmt sein oder gehen" zusammenzuhalten, das in ahd. hinchan, nhd. hinken erscheint (sieh Kluge, Etym. Wtb.[4] s. v.). Ferner ist es nicht unwahrscheinlich, dass auch lat. hâmus, ahd. hamo, mhd. hame, ham, nhd. (dial.) hamen Angelhaken (sieh auch oben p. 107) von einer verwandten Wurzel kommen, idg. *kha-m (mit langem und kurzem Vokal). Die Bedeutung von lat. hâmus, ahd. hamo ist mit der von nhd. Haken u. s. w. identisch, und griech. χαμός = καμπύλος bei Hesychius weist auf idg. kh- (sieh Curtius, Griech. Etym.[4] p. 198. Kluge, Etym. Wtb.[4] p. 129).

punkte aus nicht zu führen. Diese Deutung ist sprachlich vollkommen richtig: *Angli-, ae. Enȝle: *Anglo-, ae. Onȝel, wie altn. Firðir m. plur. (Einwohner des Firðafylke): altn. fjǫrðr, altn. Vestfyldir m. plur.: altn. Vestfold (sieh oben p. 76). Dieselbe wird aber von selbst hinfällig, wenn der im Vorhergehenden versuchte Beweis, dass die Angeln nicht im schleswigschen Angel(n) gewohnt haben, gelungen erscheint.

Um aber die verschiedenen, oben VI. 2. A. angeführten Erklärungen des Landschaftsnamens Angel(n) in Schleswig, sowie auch Jessens Hypothesen über den Ursprung des Volksnamens (oben VI. 2. C.) zu beleuchten, werde ich, im Anschluss an die eben gegebene Darlegung der germanischen ang-Formen, die Bedeutung dieses Namens Angel(n) des näheren untersuchen. Auch für diejenigen Forscher, welche überzeugt sind, dass der Name des englischen Volkes aus dem der schleswigschen Landschaft herzuleiten ist, dürfte es nicht ohne Interesse sein, wenn die Etymologie des letzteren besser aufgehellt werden könnte.

Es ergiebt sich nun folgendes. Erstens. Die Form des Namens ist in der Landschaft selbst immer Angel, nicht Angeln, gewesen. Angeln ist eine unrichtige Verdeutschung des dänischen Namens, welche auf der Analogie der vielen deutschen Ländernamen auf *-n*, wie Preussen, Westfalen, Hessen, Franken, Baiern u. a., beruht; diese sind, wie bekannt, eigentlich dat. plur. der Völkernamen (sieh Grimm, DGr. III p. 420. IV p. 290). Zweitens. *Anglo- zeigt in keiner germanischen Sprache die allgemeine Bedeutung »Winkel, Ecke«. Zwar führt Kluge in seinem etymologischen Wörterbuche »engl. angle, angls. angul Winkel« als mit lat. angulus, abulg. *ąglŭ* Winkel urverwandt auf. Dies beruht aber wohl auf einem Versehen. Ein ae. Wort angul ist in dieser Bedeutung meines Wissens nirgends belegt. Weder Bosworth-Toller, Anglosaxon Dictionary noch Ettmüller, Lexicon Anglosaxonicum noch Leo, Angelsächsisches Glossar haben das Wort. Dies mag freilich in älteren Wörterverzeichnissen stehen, ist aber gewiss nur von Somner oder einem anderen älteren englischen Lexikographen fingiert, um eng. angle Winkel, Ecke aus dem Altenglischen herleiten zu können. Das eng. angle Winkel, Ecke, ist französisches Lehnwort und tritt erst Ende des XIV. Jahrh. auf (sieh Murray, A

New English Dictionary s. v.). Drittens. Von den drei, aus verschiedenen idg. Wurzeln stammenden *anglo- im Germanischen sind in einer und derselben Sprache höchstens je zwei belegt. Und zwar sind sie folgendermassen vertheilt. Ahd. As. Ae. und Anord. haben alle *anglo- II. Fischangel. Ahd. hat *anglo- III. Spitze, Stachel, das im Ae. nur von onga vertreten ist. Anord. allein bewahrt *anglo- I. enge Bucht; eigentl. nur Enge.

Dass diese Bedeutung »Enge» dem Worte in den einzigen zwei Fällen, wo es im Altnord. sich erhalten hat, beizulegen ist, geht aus seinem deutlichen Zusammenhange mit altnord. angr m. < *angro- hervor. Zwar ist es klar, aus dem Sprachgebrauche der altnordischen Poesie, dass der Begriff des Wassers mit diesem altn. angr m. verbunden wurde. Angr war also nicht nur »Enge», sondern speziell »enges Wasser» (vgl. ahd. enger sêo mare angustum). Angrs eldr ist ignis sinus = aurum. Der Begriff des Wassers ist aber in angr sekundär, und dadurch hinzugekommen, weil angr in so vielen Fällen in Norwegen allein wie auch besonders in Zusammensetzungen als Name enger Meeresbuchten gebraucht wurde, z. B. Angr, Harðangr, Fjósangr, Maurangr u. a. (sieh Munch, Histor.-geograph. Beskrivelse over Kongeriget Norge. Moss. 1849). Angr wurde deswegen in der allgemeinen Vorstellung den in derselben Verwendung gewöhnlichen Wörtern sær sjór, fjǫrðr und vík gleichgestellt. Altnord. angr kann aber auch ein enges Thal bezeichnen, wobei es gleichgültig ist, ob in diesem ein See vorhanden ist — was das Gewöhnliche gewesen sein mag — oder nicht, z. B. Angr (jetzt das Thal Sandesogn) in Vestfold, Aevangrar plur. in Hardanger u. a. In Lofoten ist Einang ein Bergpass, ein tiefes Querthal (vgl. norweg. Brimang, Leikang u. a. für anord. -angr, sieh Aasen, Norsk Ordbog[2] p. 9. 127. N. M. Petersen, Om danske og norske Stednavne in Nord. Tidskr. for Oldkyndighed II. 1833. p. 75). Schon Biørn Haldorsen sagt in seinem Lexicon p. 34: ángr sinus v. lingula, tam terræ quam maris, locus scilicet angustus.

Der Reichthum Norwegens an engen tiefen Meeresbuchten hat dem angr in dieser Bedeutung üppige und weitverbreitete Anwendung verliehen. Bekanntlich ist dasselbe Wort auch in der schwedischen Sprache vorhanden. Viele Distrikte im nördlichen Schweden haben -ånger als zweites Glied ihres Namens,

und dieselben sind deswegen so benannt worden, weil sie an Meeresbuchten gelegen sind, welche mehr oder weniger tief ins Land einschneiden. Insbesondere scheint mir dies deutlich an den Tag zu treten bei dem wichtigsten von allen, Angermanland, aschwed. Angermannaland. Aschwed. Angermæn (schwed. Angermanländingar) wurden die Einwohner der Landschaft genannt, weil die ersten Ansiedler sich an der schmalen und tiefen Bucht (anger) niederliessen, wo die Ångerman-elf in den bottnischen Meerbusen strömt. Diese grosse Bucht war der Anger κατ᾽ ἐξοχήν, die übrigen wurden durch Zusammensetzungen gekennzeichnet, wie Enånger, Njutånger, Harmånger. Dergleichen Namen finden sich nur an der Ostküste von Schweden, von Vesterbotten im Norden bis nach Gestrikland im Süden (sieh Rietz, Ordbok öfver svenska allmogespråket p. 841)[1]. Ob auch die andere Bedeutung »enges Thal« im Schwedischen vorliegt, ist hier zu untersuchen nicht nöthig.

Anord. angr, aschwed. anger bezeichnet also eine enge Meeresbucht. Es wurde aber schon früh auch als Name des um die betreffende Bucht gelegenen Distriktes gebraucht, ebenso wie anord. vík, fjǫrðr. Weil aber im Laufe der Zeit die erste Bedeutung erblasste und nur die zweite im Sprachbewusstsein blieb, ist, um die Bucht selbst zu bezeichnen, in den norwegischen Namen fjord, z. B. Hardangerfjorden: Hardanger der Distrikt, und in den schwedischen vik z. B. Enångersviken: Enångers socken (Kirchspiel), hinzugefügt worden.

Ganz dieselbe Bedeutungsentwickelung wie dieses angr hat das nahe verwandte altn. ǫngull gehabt. Es ist im Altnorweg. nur als Name eines Distriktes in Hálogaland bewahrt, Öngull[2], mit der in der Bucht gelegenen Insel Önguley, heute Engelö (sieh Munch, a. a. O. p. 25. 63). Die Bucht ist nicht so eng

[1] Durch die allmähliche Hebung der Küste sind einige Buchten jetzt zu Landseen oder gar zu Niederungen geworden, stehen aber durch öfters schiffbare Ströme mit dem Meere in Verbindung. Einen typischen derartigen Fall bietet Harmånger (altschwed. Harmanger) in Helsingland.

[2] Nikolás var hinn mesti höfðingi; hann átti bú á Hálogalandi í Öngli (d. i. im Distrikte Öngull), þar sem heitir á Steig (Name eines königlichen Gutes auf Önguley), sieh Unger, Heimskringla p. 808 (Saga Magnús Erlingssonar kap. 38). Item j Fiettrastodum er ligger j Ønglø II spanna leigo jardar (um 1400, in Diplomatarium Norvegicum . . af Unger og Huitfeldt VI: 1. p. 392).

und tief wie die meisten -angr; die Zusammengehörigkeit der Wörter ist aber nicht zu verkennen, und wird auch allgemein angenommen.

Mit diesem altnord. Worte Öngull ist das schleswigsche Angel identisch, was bereits von mehreren hervorgehoben worden. Die ursprüngliche Bedeutung des letzteren Namens ergiebt sich daher eigentlich von selbst.

Von den oben p. 101 folg. angeführten Deutungen sind A, a. und b., B. und C. folglich ohne weiteres abzulehnen. Dem altn. *anglo- sind die Bedeutungen »hervorragende Ecke» und »Winkel» ganz fremd [1]). Die Deutung A, b. erweist sich übrigens bei einem Blicke auf die Karte als unbefriedigend. Die schleswigsche Landschaft Angel bildet keinen Winkel der Ostsee. Den Grundbegriff des Wortes, »Enge», hat Zeuss in seinen beiden Vermuthungen (sieh oben p. 101, 102 A, a. und B.) gestreift, obwohl er die Sache dadurch wieder verrückt, dass er den Namen der »Landschaft Angeln» mit »Angel hamus, altn. aungull, öngull, wohl von der Umbeugung» zusammenstellt (sieh a. a. O. p. 153, Note). Die richtige Deutung des Wortes aber hat auch Zeuss nicht gesehen. Angel in Schleswig ist ein flacher und verhältnissmässig sehr breiter Landstrich und konnte nie den Einwohnern eingeengt erscheinen. Und dass ein Volk Angeln geheissen worden wäre, weil es »auf der einen Seite der Harz, auf der andern die Elbe einschränkte», ist in der That wenig wahrscheinlich.

Ich meine, Angel sei ursprünglich der Name des ungemein engen und tiefen Meerbusens gewesen, welcher jetzt dän. Slien, deutsch die Schley genannt wird. Man betrachte die Karte. Es wäre kaum möglich, irgendwo ein typischeres Beispiel von einem solchen »angel» zu finden. Die Schley übertrifft in dieser Hinsicht die allermeisten skandinavischen Meeresbuchten, deren Namen mit -angr (-anger, -ånger) gebildet sind. Das Wasser durchschneidet die jütische Halbinsel bis zur Hälfte, und ist, besonders an der Einfahrtstelle und einigen anderen Punkten, ausserordentlich eng; auch in der Mitte wird es heute von der Eisenbahn überschritten. Die Länge der Schley verhält sich zu

[1]) Die germ. Wörter für diese Begriffe waren ahd. ort, winchil, altn. horn, hyrna, skage, ró, u. a.

ihrer durchschnittlichen Breite etwa wie 26 : 1. Ein so ungewöhnlicher und charakteristischer Zug der Landschaft dürfte sicher die Aufmerksamkeit der Einwohner von frühester Zeit auf sich gelenkt haben und mit einem entsprechenden Namen belegt worden sein. Den obigen Ausführungen gemäss könnte wohl kaum eine andere Benennung passender erscheinen als eben Angel *anglo- »Enge, enge Bucht». Die Benennung ging auf die nördlich angrenzende (vielleicht ursprünglich auf die umliegende) Landschaft über (vgl. norw. Hardanger, schwed. Enänger u. a.) und nachdem sich dieser spätere Gebrauch festgesetzt hatte, wurde *Angloz in der älteren Anwendung, d. i. als Name des engen Meerbusens, durch *Slîwiô verdrängt. Der heutige Name des schleswigschen Meerbusens kommt zum ersten Male im XI. Jahrh. in Adams von Bremen Schrift De situ Daniæ, cap. 221 vor: »usque ad Sliam lacum» (sieh oben p. 39). Aber schon im IX. Jahrh. findet sich Sliesthorp in Einhardi Annales, im selben Jahrhundert in Rimberti Vita Anskarii »in portu quodam . . . Sliaswich (var. l. Sleaswich u. a.) vocato» (cap. 24 in G. Waitz' Ausgabe; sieh auch cap. 33; vgl. Thorsen, De danske Runemindesmærker I. p. 168. 169. Langebek, Script. Rerum Danicarum medii ævi. Tom. IX. p. 662. 664). Saxo hat die latinisierte Form Slesvicus (auch Sle oppidum; das Gewässer nennt er fretum Slesvicense). Dass aber der Stadtname feminini generis war, geht aus »Sliaswich quæ nunc Heidiba dicitur» (Adam von Bremen, Gesta Hammab. eccles. pontif. lib. I. cap. 59) hervor. Das erste Glied desselben sowie die Benennung der Meeresbucht hängt gewiss mit der Wurzel slei- zusammen, die »etwas schleimiges, schlammiges» bezeichnet[1]). Wahrscheinlich war

[1]) Dem Namen des Meerbusens "Slia" und dem ersten Gliede des zusammengesetzten Stadtnamens "Slias-" liegen wohl verschiedene Stämme zu Grunde. Slia scheint *sliwiôn- "schleimiges, schlammiges Wasser oder Ufer" zu sein, aus *slîwo- "Schleim, Schlamm"; vgl. altn. leira f. Lehmboden zu leir n. Lehm (sieh Kluge, Nomin. Stammbild. § 81). Slias- kann genit. sing. eines mit *slîwo- ablautenden neutr. *slaiwo- "Schleim, Schlamm" sein; vgl. altn. fræ, frjó n. Same < *fraiwo-. Ferner sind zu vergleichen dän. Sli-en ohne Plur., in den Bruchgegenden Jütlands ein sehr fruchtbarer Mergel, mit bituminösen Bestandtheilen gemischt, welcher sich an den Küsten und an den Mündungen der Ströme anhäuft (sieh Molbech, Dansk Ordbog[2] II sp. 848): schwed. (dial.) sly n. Bruchland (sieh Rietz, Ordbok öfver svc. allmogespråket p. 629); altn. slý n. schlei-

»Slia» ursprünglich der Name des inneren Theiles der Bucht, und wurde später auf die ganze Bucht ausgedehnt. Es ist bei den norwegischen Meerbusen fast die Regel, dass verschiedene Theile derselben mittelst verschiedener Namen gekennzeichnet sind (sieh Munch, Beskrivelse p. 110. 146 u. a.). Auch der Fall ist sehr gewöhnlich, dass ältere (altn.) Namen im Laufe der Zeit durch neuere verdrängt worden sind (sieh Munch, Beskrivelse passim). Vgl. auch altn. Lǫgrinn, jetzt Mälaren (der Mälarsee) in Schweden, vom altn. melr m. Sandhügel. Ob im zweiten Gliede von Sliaswich germ. wîk fem. Platz, Flecken, ae. wíc, alts. wîc, oder altn. vík fem. Bucht vorliegt, kann ich nicht mit Gewissheit entscheiden, wiewohl ich geneigter bin Ersteres anzunehmen. Die zweite Namensform Sliesthorp weist auf wîc Flecken hin, die Zusammensetzung mit *slaiwo- »Schlamm» passt vielleicht besser zu vík »Bucht»; vgl. jedoch Slímastaðir zum altn. slím n. Schleim.

5. Nach meiner Ansicht gehört der Volksname Angeln zur dritten der oben (VI. 1) skizzierten Kategorien. Die Grundform ist *angolo- angulo- angilo-, von ango(n)- Spiess mittelst des Suffixes -lo gebildet, und die Bedeutung »die mit Spiessen bewaffneten, Speermänner».[1])

Von dieser Waffe liefert uns Agathias (gestorben in Constantinopolis um 582 n. C.), welcher in seinen fünf Historiarum libri einen Theil (552—558) von Justinians Regierung schildert,

---

mige Wasserpflanzen. Auch der altn. Ortsname Sljáróssvellir (in Herjárdalr Herjeådalen) ist wahrscheinlich hieher zu stellen (sieh Munch, Beskrivelse over Norge p. 92). Ob der mittelschwed. Ortsname Slævastum (heute Slagsta, im Kirchspiel Botkyrka in Södermanland) hieher gehört, ist ungewisser (sieh Svenska Riksarchivets Pergamentsbref III. Register p. 120). Wegen der Bedeutung vgl. norweg. Sleimdalr, Slimastaðir (in Biskop Eysteins Jordebog, udg. af Huitfeldt, p. 748).

[1]) Eine ältere Vermuthung in ähnlicher Richtung habe ich bei Müllenhoff, Nordalb. Stud. I p. 127 gefunden: "Und wenn wir auch nicht durchaus leugnen mögen, dass Angul ein Landschaftsname ist (obgleich wir bei den südlichen thüringischen Angeln nicht recht begreifen warum), so ist wenigstens nicht gut möglich dass das Volk ags. Engle und zugleich das Land ags. Ongel nach einer Waffe angul hamus benannt sei. Herm. Müller Lex salic. s. 152." Dann folgt in den Studien Müllenhoffs eigener Vorschlag (sieh oben p. 103).

einen ausführlichen Bericht. Er schreibt Lib. I. cap. 21.: Ἀλλ' ἐκεῖνοι ταῖς ἀσπίσιν ἄριστα περιπεφραγμένοι, ἵσταντο ἀστεμφεῖς καὶ ἀδόνητοι..... Ἤδη δὲ καὶ τοῖς ἄγγωσιν ἠμύνοντο βάλλοντες· οὕτω γὰρ αὐτοῖς τὰ ἐπιχώρια δόρατα ἐπωνόμασται d. i. At illi cum inter se scutis optime essent constipati, firmi immotique stabant..... Jam vero etiam telorum jactu se tuebantur, quæ patria ipsorum lingua angones vocantur (sieh Patrologiæ Cursus. Series I. Ed. Migne. LXXXVIII col. 1325. 1326). Und weiter (Lib. II. cap. 5): Ξίφος δὲ τῷ μηρῷ, καὶ ἀσπὶς τῇ λαιᾷ πλευρᾷ παρῃώρηται. Καὶ τοίνυν τόξα, ἢ σφενδόνας, ἢ ἄλλα ἄττα ἐκηβόλα ὅπλα οὐκ ἐπιφέρονται, ἀλλὰ πελέκεις γὰρ ἀμφιστόμους καὶ τοὺς ἄγγωνας, οἷς δὴ καὶ τὰ πλεῖστα κατεργάζονται· εἰσὶ δὲ οἱ ἄγγωνες δόρατα οὐ λίαν σμικρὰ, οὐμενοῦν ἀλλ' οὐδὲ ἄγαν μεγάλα, ἀλλ' ὅσον ἀκοντίζεσθαί τε, εἴπου δεήσοι, καὶ ἐς τὰς ἀγχεμάχους παρατάξεις πρὸς τὰς ἐμβολὰς ἐφικνεῖσθαι. Τούτων δὲ τὸ πλεῖστον μέρος σιδήρῳ πάντοθεν περιέχεται, ὡς ἐλάχιστόν τι διαφαίνεσθαι τοῦ ξύλου, καὶ μόλις ὅλον τὸν σαυρωτῆρα· ἄνω δὲ ἀμφὶ τὸ ἄκρον τῆς αἰχμῆς καμπύλαι τινὲς ἀκίδες ἐξέχουσιν ἑκατέρωθεν ἐξ αὐτῆς δήπου τῆς ἐπιδορατίδος, ὥσπερ ἄγκιστρα ὑπογναπτόμενα, καὶ ἐς τὰ κάτω νενεύκασι. Καὶ οὖν ἀφίησι τυχὸν ἐν συμπλοκῇ τοῦτον δὴ τὸν ἄγγωνα Φράγγος ἀνήρ·..... Τοιαύτη μὲν τοῖς Φράγγοις ἡ ὅπλισις, καὶ ἐν τοῖσδε τὰ ἐς τὸν πόλεμον παρεσκευάζοντο. d. i. Ensis femori, et scutum sinistro lateri appendet: arcubus aut fundis, vel aliis telis, quæ eminus jaciuntur, non utuntur; sed ancipitibus securibus et angonibus, quibus præcipue rem gerunt. Sunt vero angones hastæ quædam, neque admodum parvæ, neque admodum magnæ, sed et ad jactu feriendum, sicubi opus fuerit, et ubi cominus collato pede confligendum est impetusque faciendus, accommodatæ. Hæ pleraque sui parte ferro sunt obductæ, ita ut perparum ligni a laminis ferreis nudum conspiciatur, atque adeo vix tota imæ hastæ cuspis; supra vero ad extremitatem spiculi, adunci quidam mucrones utrinque prominent, ex ipso spiculo instar hamulorum reflexi, et deorsum vergentes. In conflictu itaque Francus miles hunc angonem jacit;..... Ac talis quidem est Francorum armatura, atque ita ad prælium apparabantur (sieh ibid. col. 1337—1340). Sieh auch Pachymeres, XII. 30, citiert von Du Cange, Glossarium med. et inf. latin. s. v. angones.

Das Suffix -lo wird im Germanischen ziemlich viel gebraucht um Nominalstämme (substantivische und adjektivische) zu bilden. Zuweilen tritt es ohne Mittelvokal an eine Wurzel, häufiger erscheint ein Mittelvokal *i* oder *a* oder *u*. Die Bedeutungen der abgeleiteten Stämme stehen in verschiedenartigen Beziehungen zu denjenigen der Grundwörter. Nicht selten zeigt sich ein Zusammenhang zwischen der Bedeutung der Ableitungen und dem Gebrauche eines bestimmten Mittelvokales, in anderen Fällen werden verschiedene Mittelvokale in derselben oder verschiedenen Sprachen in ähnlichen Bildungen verwendet. Die Mehrzahl der Stämme ist primärer Natur, d. h. sie sind von Verbalwurzeln ausgegangen; daneben kommen aber auch denominative Bildungen vor.

Die mit dem Suffix -lo abgeleiteten Stämme sowohl primärer als sekundärer Art sind von Grimm (D. Gramm. II. p. 98 folg.) und in letzter Zeit von Paul (PBB. VI p. 202 folg.) Sütterlin (Die nomina agentis im germanischen p. 29 folg.), Kluge (Nominale Stammbildung § 18. 19. 89—91. 188—192 und Pauls Grundriss I. p. 378), H. Falk (PBB. XIV. p. 37—41), Hellqvist (Arkiv f. Nord. Filol. VII. p. 67—72), Brugmann (Grundriss II. p. 196 folg.) behandelt worden. Ich verweise auf diese Arbeiten.

Die primären Ableitungen sind Nomina agentis wie ae. rynel cursor, bydel præco, Thiernamen wie ae. wifel Wiebel, Geräthenamen wie ae. fetel cingulum, trendel Kreis, Kugel, Kreisel, alle mit dem Mittelvokal *i;* Adjectiva ohne Mittelvokal wie got. agls schrecklich, mit dem Mittelvokal *i* wie ahd. durhil ae. þýrel durchlöchert, mit dem Mittelvokal *a* wie ahd. hamal verstümmelt, mit den Mittelvokalen *a* und *u* (zahlreiche Adjectiva mit der Bedeutung des Hanges, der Neigung) wie ae. fluȝol fugitivus, altn. þagall und þǫgull schweigsam, ae. slápol schlafsüchtig, andd. wancal ae. wancol, wancel wandelbar, ahd. ezzal edax u. a.

Denominative Ableitungen kommen sowohl in der ersten Kategorie (der Nomina agentis) vor, mit dem Mittelvokal *i*. altn. brimill m. vitulus marinus zu altn. brim n. Brandung (ae. Brandung, Meer), ahd. reitil m. auriga zu reita f. Wagen [1]), als in der

[1]) Sieh Brugmann, Grundriss II. p. 197. Ahd. reitil ist nicht von ahd. mhd. reiten schw. vb. herzuleiten, denn dies Verbum kann nicht Wagen oder Pferd als Object zu sich nehmen; es heisst von dem Pferde, dass es den Mann "reitit", trägt.

letzten, d. h. in derjenigen der Adjectiva, welche eine Neigung, einen Hang zu etwas angeben. Hier tritt als Mittelvokal sowohl *a* als *u* auf, got. veinuls trunksüchtig, andd. gitungal linguosus, ahd. wortal verbosus, ahd. sprâhhal disertus, ae. searoþancol astutus (zu searoþanc m. astutia) u. a. Diesen beiden Gruppen von denominativen Bildungen schliessen sich die mit dem Suffix -lo abgeleiteten Völkernamen an, von denen zwei, Heruli und Vanduli Vandali Vandili, oben p. 77. 78. erörtert worden. Die denominativen *brimilo-, *Herulo- etc. stehen zu den primären Nomina agentis *runilo- etc. (betreffs der zahlreichen Geräthenamen vgl. Kluge, Nomin. Stammbild. §§ 18 und 90) in demselben Verhältniss wie die denominativen got. veinuls, ahd. sprâhhal etc. zu den primären Ableitungen ae. fluȝol, altn. þagall etc. Ganz analog mit den beiden eben genannten Völkernamen ist der Name der Angeln gebildet; nur kommt hier hinzu, dass im Laufe der Zeit, zweifellos schon früh, der Stamm auch auf -i auslautete. Aus *Angili- wurde mit der gewöhnlichen Syncope ae. Enȝle plur., was latein. Angli pl. (genit.-orum) ergab. Vgl. Swêbo- und Swêbi- oben p. 98. Es war dieser Typus (i-Stamm) der Volksnamen ein uralter, und keineswegs auf diejenigen beschränkt, welche aus Ländernamen gebildet waren, vgl. Gewissi- oben p. 101, Euti- p. 86, Chatti- p. 82. Im Altengl. wurde auch der alte on-Stamm Seaxan pl. analogisch zu dem daneben vorkommenden Seaxe pl. umgebildet (weitere Fälle sieh in Sievers, Ags. Gramm.[2] § 264).

Die ältesten Belege des Volksnamens sind Anglii (Tacitus), Ἀγγειλοί (Ptolemæus), Ἀγγίλοι (Procopius), sieh oben p. 12. 13. 29. Bei dem Stande der handschriftlichen Überlieferung von Tacitus' Germania (sieh oben p. 91 Anm. 1) fällt die Namensform Anglii nicht schwer ins Gewicht. Es kann ursprünglich Angili gestanden haben, und dies mit Rücksicht auf die spätere aus Beda und anderswoher bekannte Form geändert worden sein. Auch andere Namen in demselben Passus (sieh oben p. 12), wie Reudigni Eudoses Nuithones, unterliegen dem starken Verdacht mehr oder weniger entstellt zu sein. Dass weder Ἀγγειλοί langes î, noch Ἀγγίλοι Betonung des Mittelvokals erweist, braucht nicht erst ausgeführt zu werden. Die ältesten Formen im Englischen finden sich in Bedas Historia, middilangli (Moore Ms.) middilengli

middilęngli middilaengli (sieh Sweet, Oldest English Texts p. 544); enȝle (König Ælfred), enȝle eastenȝle (Ags. Chron.), welche alle i-Stamm erweisen; daneben n-Stamm enȝlan, eastenȝlan (Ags. Chron.). Der a-Vokal in middilangli (Moore Ms. von Bedas Hist.), Anȝlum dat. plur., MidelAnȝla (neben EastEnȝla) nom. plur. (Parker Ms. von Ags. Chron. 449) EastAnȝla, MiddelAnȝla (Laud Ms. ibid.) beruht natürlich auf lateinischem Einflusse.

Anȝelcyn, Anȝolþéod Anȝelþéod, aus *anȝulo-kunnjo-, -þeudô-, sind im Verhältniss zu Enȝlalond alte Bildungen; vgl. ae. Frescyn, gumcyn, moncyn, got. gutþiuda, altn. Svíþjóð (: Svíavelde).

Es findet sich auch ein seltenes Substantivum Enȝel als Bezeichnung des Landes, zweimal in Gúðlác »on Enȝle» (= on Enȝlalonde) v. 852. 1334. Dieser Landesname ist als femininum aufzufassen. Es ist eine späte Bildung zum Volksnamen Enȝle plur., nach Analogie lateinischer Ländernamen wie Græci : Græcia, Angli : Anglia, Merci : Mercia, Franci : Francia u. a. Zu vergleichen sind die altenglischen Formen für Britannia und Italia: Breoton, Breoten, Bryten, Brytten fem. (König Ælfred u. a.): Brytas Bryttas pl., und Eatul fem. (in Wídsíð). König Ælfred gebraucht dieses Enȝel in seiner Übersetzung von Bedas Historia, um die alte kontinentale Heimat der Angeln zu bezeichnen (sieh oben p. 15), und auch Onȝel in seiner Orosius-übersetzung wird durch accus. Onȝle als femininum erwiesen (sieh ibid.). An den übrigen Stellen, wo dies Wort vorkommt (sieh oben p. 16; Wídsíð v. 8. 35, sieh oben p. 46), lässt sich das Genus nicht bestimmen.



INHALT.

Skrifter utgifna af Humanistiska Vetenskapssamfundet i Upsala. I. 2.

OM BETYDELSEN

AF

TERMEN KANON

OCH

LÄMPLIGHETEN AF DESS ANVÄNDNING

INOM

DEN EGYPTISKA KONSTENS HISTORIA

AF

KARL PIEHL



UPSALA 1891.
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTR. AKTIEB.

Hvar och en som något litet sysslat med språkstudier, har snart vunnit den erfarenheten, att en mängd gängse språkliga beteckningar äro af vida yngre datum än de historiska förhållanden på hvilka de anspela. Det är därför icke så farligt med de mycket förkättrade anakronismer, som en eller annan diktare gör sig skyldig till: de äro nämligen resultat af språkets lek med tanken, en så vanlig och tillika så folklig företeelse, att den *måste* återspegla sig i den poetiska litteraturen.

Annorlunda ställer sig förhållandet, om man begränsar sin iakttagelse till vetenskapernas värld och framför allt till de historiska vetenskapernas. Det är visserligen sant, att vetenskapsmannen, i öfverensstämmelse med sin uppgift att *i det stora och hela* förstå och göra förståelig sin särskilda studiegren, nödsakas att införa en mängd termer och generaliserande benämningar, hvilka angifva hvad de eller de olika fenomenen äro *för oss*, det 19:de århundradets barn. Men vid valet af dessa namn bör man iakttaga nödig försigtighet, så att däri inga bestämningar inpressas, som på ett eller annat sätt kunna skymma eller kanske utplåna *saken själf*. Och ändå, huru ofta försyndar man sig icke mot denna grundsats! Så länge en beteckning, om också illa vald, icke utgör namn för mer än *en* kategori, *en* grupp eller företeelse, blir emellertid olägenheten jämförelsevis ringa. Men om man för två eller måhända flere skilda upptager en och samma term, då inför man oreda i den vetenskapliga nomenklaturen och då bör kritiken inskrida för att, om den förmår, häfda vetenskapens stora intressen, dess klarhet och precision.

Termen »kanon» hör till antalet af dessa månghöfdade bilder, som prunka i den vetenskapliga terminologiens galleri, utan att man hittils på allvar vetat att hänvisa dem till skräp-

kammaren eller åtminstone omforma dem efter mönstergilla ideal. Den grekiska konsthistorien har en term med detta namn, som betyder något helt annat än hvad som därmed betecknas i den egyptiska konsthistorien, där sagda term äfven fått hemortsrätt. Det är sant, att icke alla, som tala om ett grekiskt kanon och ett egyptiskt kanon därmed mena två principielt skilda företeelser; snarare torde många bland dem betrakta skilnaden mellan båda såsom endast graduell och oväsentlig. Men dessa sakna tydligen en af de oeftergifliga förutsättningarna för yttranderätt i frågan, jag menar den grundliga insigt i en viss vetenskap, utan hvilken jag icke med anspråk på tillförlitlighet kan yttra mig om delar af denna vetenskap. Ty, därom kunna vi från början vara ense, den föreställning som ligger till grund för hvad man i den grekiska konsthistorien kallar »kanon», är helt och hållet främmande för den fornegyptiska konstens utöfvare, hvilka i detta som många andra afseenden voro barn af sin tid och sitt folk, för hvilka teoretiska spekulationer voro ett främmande land, och hvilkas sunda praktiska förstånd ledde dem att på experimentets och rutinens väg inom vissa gränser åtminstone lösa problem, som vår tid finner olösliga utan anlitande af kalkyler och förberedande vetenskapliga undersökningar.

Vi skola nu till en början betrakta ordet kanons ursprung och dess bruk som term i den grekisk-romerska konsthistorien, samt därefter se till om och i hvad mån detta bruk kan utsträckas till den egyptiska konsthistorien, eller, i motsatt fall, huruvida icke denna senare kan befrias från ett bagage, som måste betraktas som öfverflödigt.

Redan i de homeriska sångerna, den grekiska diktens äldsta och tillika ädlaste minnesmärken, möta vi ordet κανών i sin ursprungligaste betydelse af »rörstaf, käpp, rakt trästycke», i hvilken egenskap det nyttjas för att beteckna dels handtagen på skölden, dels skottspolen i en väfstol. Af samma ursprungliga betydelse härledes den af »vågarmar» och »vågtunga», som träffas i något yngre tid, och som genom ellips ersatts af betydelsen »våg». Ännu en ur den ursprungliga omedelbart härledd betydelse är den af »måttverktyg, måttstaf», och af denna framgick snart helt naturligt den af »måttstock» (jfr det tyska »Stock» = svenskt »käpp, staf»). Sistnämda betydelse är den

som ordet kanon längst och bäst bevarat, ty den har följt detsamma genom århundraden på dess färder till skilda folk och gäller ännu i dag hos oss nordbor som i andra bygder af den civiliserade världen[1].

Det var nu omtalade betydelse »måttstock», som föresväfvade den grekiske bildhuggaren Polyklet, då han med namnet kanon uppkallade sitt mycket omtalade arbete, DORYPHOROS (»lanssvingaren»). Detta skulpturverk, som måttfullt framstälde en bildskön ynglingagestalt, åsyftade att för ögat åskådliggöra mästarens uppfattning af människokroppens proportioner, sådan han nedlagt denna i sitt vetenskapliga arbete om proportionsläran. I denna staty hade Polyklet sålunda liksom sammanfattat kvintessensen af sin rika erfarenhet såsom iakttagare af människokroppens växlande former och deras inbördes förhållande. På samma sätt som han i sin proportionslära medelst fasta, bestämda tal angifvit de särskilda lemmarnas normala förhållanden till hvarandra och till människogestalten i det hela, så har han genom sitt *kanon,* för att nyttja Plinii uttryckssätt, skänkt konsten och konstnärerna en lärobok, i hvilken normerna för skönheten och konsten förvarats. Denna lärobok blef icke utan betydelse hvarken för mästarens samtida eller senare generationer, den har tvärt om i väsentlig mån intryckt sin prägel på den grekiska skulpturens fysionomi under en viss tiderymd, och bästa beviset för dess användning af konstnärerna lemnas i de försök till omarbetning af densamma, som tidigt gjordes, liksom icke minst i den berömde Lysippos' erkännande, att Polyklets kanon var hans läromästare. Denne Lysippos, hvars verksamhetstid infaller tre eller fyra decennier senare än Polyklets, modifierade icke oväsentligt sin föregångares »mönsterbild». Då Polyklet vid utarbetandet af sitt kanon åsyftat — och som det synes lyckats — göra detsamma till, hvad Overbeck[2] kallar, »das vollkommenste Mittelmass des menschlichen Körpers im Ganzen wie in den Verhältnissen aller einzelnen Theile zum Ganzen», d. v. s. till ett schema, hvars siffror såväl för människokroppen i det hela som för dess olika lemmar bildade medel-

[1] För en uttömmande redogörelse för ordets betydelse och användning i den grekiska litteraturen, se PAPES *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch.*

[2] *Geschichte der griechischen Plastik,* II, sid. 104.

talen i det stora material af måttuppgifter, han samlat med ledning af lefvande modeller, så ansåg däremot Lysippos, att normen för den högsta mänskliga skönheten, långt ifrån att böra sökas i ett dylikt medelting mellan alla ytterligheter, snarare vore att återfinna hos *de* mänskliga gestalter, som höjde sig öfver detta allmänna genomsnittsmått. Och i öfverensstämmelse med denna grundsats uppstälde han ett nytt kanon, som med sin smärtare gestalt, sina finare lemmar, sitt mindre hufvud hos samtiden tog priset framför Polyklets visserligen i hög grad objektiva, men just därigenom något hvardagliga och skönhetssinnet mindre fängslande »mönsterbild».

Båda de nu nämda kanonarterna hafva såsom förebilder för framstälningar af människokroppen och dess delar, åtnjutit en betydande popularitet i den grekiska forntiden och visa oss tydligt, att man medelst en såväl teoretisk som praktisk lärokurs i skulptörens högt uppburna konst sökte förbereda studiet af naturen. En dylik förberedelse var i hög grad egnad att främja och underlätta den blifvande konstnärens utveckling, på samma gång den säkerligen bidrog att höja konsten i det hela.

Huruvida Polyklets eller Lysippos' eller någon annan grekisk mästares kanon i någon nämnvärd mån tillämpats utom Grekland och den grekiska konstens olika provinser, hafva vi icke här att undersöka. Men att inom det nu angifna området förtroendet till den därpå hvilande utbildningen måste hafva varit stort, framgår däraf, att vi hos den romerske skriftställaren Vitruvius finna detaljerade bestämmelser rörande ett *grekiskt* kanon, som han i sitt till kejsar Augustus adresserade verk »om arkitekturen» rekommenderar. Den gamle författaren lemnar oss här de olika kroppdelarnas förhållanden till kroppen själf noga uttryckta i siffror, t. ex. hufvudet från hakan till hårfästet motsvarar $^1/_{10}$ af hela gestalten. Detsamma gäller handen från handleden till långfingrets spets. Hufvudet från hakan till hjässan = $^1/_8$ af kroppslängden. Ansigtet sönderfaller uppifrån och ned i tre lika stora delar: a) från hårfästet till i jämnhöjd med ögonbrynen; b) från sistnämda punkt till näsans undre kant och c) härifrån till spetsen af hakan. Kroppens midtpunkt är nafveln[1]

---

[1] Vitruvius, *De architectura.*

o. s. v. — Det är tydligt och borde måhända redan förut hafva framhållits, att vid en dylik kännedom om hvarje kroppsdels förhållande till andra liksom till kroppen i det hela, man med största lätthet ur blotta tillvaron af en arm eller ett ben kan konstruera fram de öfriga lemmarna liksom hela den mänskliga gestalten. Operationen består ju i blotta tillämpningen af algebraiska ekvationer med en obekant. Att denna uppfattning i forntiden varit gängse, framgår af ett ställe hos historieskrifvaren Diodoros[1]. Han omtalar, huru som Rhoikos' båda söner Telekles och Theodoros, ehuru de för ögonblicket uppehöllo sig på olika ställen, den ene på Samos och den andre i Ephesos, utförde hvar sin halfva af en beställd Apollostaty, hvilka bägge halfvor, då de sammanfogades, befunnos passa såväl tillsammans, att man vid granskning af konstverket icke kunde undandraga sig intrycket, att det utförts af *en* mästare.

* * *

På nyss anförda ställe upplyser den gamle författaren, att det arbetssätt, som Telekles och Theodoros nyttjat, icke var brukligt hos hellenerna. De bägge bröderna hade studerat i Egypten och därstädes inhemtat den nya metod, på hvars förträfilighet de gifvit sina landsmän ett så märkligt prof. »Ty», tillägger han[2], »hos egypterna arbetar man nästan uteslutande på detta sätt. Hos dem är det nämligen icke brukligt att bestämma bildstodernas proportioner efter fritt ögonmått, såsom sker hos hellenerna, utan då de söndersplittrat blocken och råhuggit de särskilda styckena, så taga de genast mått i pro-

[1] *Bibliotheca Historica*, I, kap. 98.

[2] τοῦτο δὲ τὸ γένος τῆς ἐργασίας παρὰ μὲν τοῖς Ἕλλησι μηδαμῶς ἐπιτηδεύεσθαι, παρὰ δὲ τοῖς Αἰγυπτίοις μάλιστα συντελεῖσθαι. παρ' ἐκείνοις γὰρ οὐκ ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν ὅρασιν φαντασίας τὴν συμμετρίαν τῶν ἀγαλμάτων κρίνεσθαι, καθάπερ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν, ἀλλ' ἐπειδὰν τοὺς λίθους κατακαίνωσι καὶ μερίσαντες κατεργάσωνται, τὸ τηνικαῦτα τὸ ἀνάλογον ἀπὸ τῶν ἐλαχίστων ἐπὶ τὰ μέγιστα λαμβάνεσθαι. τοῦ γὰρ παντὸς σώματος τὴν κατασκευὴν εἰς ἓν καὶ εἴκοσι μέρη καὶ προσέτι τέταρτον διαιρουμένους τὴν ὅλην ἀποδιδόναι συμμετρίαν τοῦ ζῴου. διόπερ ὅταν περὶ τοῦ μεγέθους οἱ τεχνῖται πρὸς ἀλλήλους συνθῶνται, χωρισθέντες ἀπ' ἀλλήλων σύμφωνα κατασκευάζουσι τὰ μεγέθη τῶν ἔργων οὕτως ἀκριβῶς ὥστε ἔκπληξιν παρέχειν τὴν ἰδιότητα τῆς πραγματείας αὐτῶν κ. τ. λ.

portion för alla delar från den största till den minsta. Hela människokroppens längd sönderdela de nämligen i 21 1/4 delar, och därefter beräkna de samtliga proportionerna hos bildstoden. Hafva sålunda konstnärerna blott blifvit ense om totalstorleken och sedan skiljas åt i rummet, så framställa de det oaktadt i sitt arbete delarnas förhållanden på ett så harmonierande sätt, att denna egendomliga skicklighet väcker förvåning.» En hvar som något känner Diodoros' mindre vanliga brist på kritik, skall icke finna sig synnerligen öfverraskad att få höra, att nu meddelade textställe i mer än ett afseende syndar mot verklighetens och sanningens fordringar. Särskildt måste det betraktas såsom farligt att generalisera och på vidsträcktare tidskiften tillämpa, hvad Diodorus här ansett sig kunna påstå med ledning af egen erfarenhet från *sin* tid. Han lefde och skref som bekant i Cæsars och Augusti dagar, då den grekiska konstens storhetstid längesedan förrunnit och dess traditioner hunnit förblekna, och då med ännu större skäl kunskapen om det forna Egypten blifvit reducerad till ett minimum, som säkerligen icke inrymde en sund uppfattning af det egendomliga hos dess konst och konstutöfvare.

Icke dess mindre har hvad Diodoros här yttrar af mången utan anmärkning godkänts, ja, det har af framstående konstforskare ansetts ega fullt vitsord, då det gält att fixera den egyptiska skulpturens principer. Diodoros' uppgift, att den egyptiska skulptören använde ett kanon, i hvilket människokroppens förhållanden bestämdes efter talet 21 1/4 såsom beteckning för hela kroppshöjden, har blifvit utgångspunkten för en teori, som är så mycket mer obefogad, som den vänder upp och ned på allt hvad vi lära genom studium af den fornegyptiska konsten i de minnesmärken, den lemnat oss i arf. Denna teori formuleras ungefär på följande sätt. Sedan den egyptiske skulptören länge famlat med afseende på sitt ideal, som, att döma af hans verk, till en början åtminstone var väl plumpt och groft i all sin sanning, *uppsökte han alltmer de vackrare individerna hos sitt folk och gjorde af dem en nationel typ, och sedan denna riktning fortgått någon tid, ingrepo myndigheterna, upphöjde denna typ till den af gudarna föreskrifna och faststälde för alla tider ett kanon, ett rättesnöre, efter hvilket konstnärerna skulle uppmäla och gestalta sina figurer.*

Vi tillerkänna likväl Diodoros allt för stor betydelse, om vi tro, att han ensam framkallat det åskådningssätt, hvars uttryck vi sökt på ett ungefär formulera. Diodoros sekunderas nämligen på kraftigaste sätt af en annan forntidsförfattare, hvars auktoritet måste väga så mycket tyngre, som han själf besökt Egypten och idkat studier därstädes, samt tillika genom sin begåfning och hela utveckling i vida högre grad än en den klassiska sentidens historieskrifvare egde förutsättningar för att uppträda som konstdomare och -granskare. Vi syfta härmed på Platon. I sitt bekanta arbete om lagarna yttrar den namnkunnige filosofen: »Redan tidigt kommo egypterna, såsom det synes, till den åsigten, som vi nu uttala, att ynglingarna i städerna i sitt dagliga lif borde eftersträfva sköna kroppsrörelser och sköna sånger. Sedan de bestämt detta, tillkännagåfvo de i sina tempel, hvilka och hurudana de (nyssnämda) skulle vara. Och hvarken målare eller andra, som framställa grupper och dylikt, tilläts det att i strid härmed införa nyheter eller uttänka annat, än hvad af fädren lemnats i arf, och det tillåtes dem lika litet nu, vare sig inom skulpturens eller musikens samtliga områden. Och om du anställer efterforskningar, skall du där finna målade och skulpterade verk, som äro fullt 10,000 år gamla, hvilka hvarken öfverträffa nutidens konstalster i skönhet, ej häller äro de samma underlägsna, och som utförts efter aldeles samma grundsatser.» [1]

Dessa Platons ord gälla egentligen den egyptiska konst, han och hans tid bevittnade, och att denna haft den konventionella prägel, som utmärker hvarje på förgångna seklers och slägtens traditioner uteslutande fotade riktning, det faller snart sagdt af sig själf. Början af fjärde århundradet före Kristus,

---

[1] πάλαι γὰρ δὴ ποτε, ὡς ἔοικεν, ἐγνώσθε παρ' αὐτοῖς οὗτος ὁ λόγος, ὃν τὰ νῦν λέγομεν ἡμεῖς, ὅτι καλὰ μὲν σχήματα, καλὰ δὲ μέλη δεῖ μεταχειρίζεσθαι ταῖς συνηθείαις τοὺς ἐν ταῖς πόλεσι νεούς. ταξάμενοι δὲ ταῦτα, ἅττα ἐστὶ καὶ ὁποῖ' ἅττα, ἀπέφηναν ἐν τοῖς ἱεροῖς, καὶ παρὰ ταῦτ' οὐκ ἐξῆν οὔτε ζωγράφοις οὔτε ἄλλοις, ὅσοι σχήματα καὶ ὁποῖ' ἅττα ἀπεργάζονται, καινοτομεῖν, οὐδ' ἐπινοεῖν ἄλλ' ἅττα ἢ τὰ πάτρια· οὐδὲ νῦν ἔξεστιν οὔτε ἐν τούτοις οὔτε ἐν μουσικῇ ξυμπάσῃ. σκοπῶν δὲ εὑρήσεις αὐτόθι τὰ μυριοστὸν ἔτος γεγραμμένα ἢ τετυπωμένα, οὐχ ὡς ἔπος εἰπεῖν μυριοστόν, ἀλλ' ὄντως, τῶν νῦν δεδημιουργημένων οὔτε τι καλλίονα οὔτε αἰσχίω, τὴν αὐτὴν δὲ τέχνην ἀπειργασμένα. (*de Legibus*, II, 656 D)

då Platon — om han öfverhufvud besökt detta laud — antagligen besökte Egypten, var nämligen ingen gynsam tidpunkt för konstens utveckling hos ett folk, som hade så många politiska svårigheter att öfvervinna. Eljest synes det likväl, som om de båda konungar med namnet Nektanebo, hvilka något senare under detta århundrade beherskade Nildalen, kraftigt skulle hafva verkat för den egyptiska konstens höjande; snart sagdt hvarje spadtag i deltas ruingömmande mark tyckes vittna härför.[1]

Vi förstå sålunda mycket väl, att Platon med stöd af sin tids förhållanden kunnat generalisera det intryck han vunnit, ja vi kunna till och med gå så långt, att vi finna det ursäktligt, om han med sin — en syntetikers — böjelse för system kunnat drifva generaliseringen därhän att helt och hållet abstrahera från *tiden* och därmed förneka en historisk utveckling af den egyptiska konsten. Vi fatta detta så mycket lättare, som det forskningsmaterial, den store filosofen hade under ögonen, om än till kvantiteten måhända betydande, dock sannolikt, med afseende på de tidskiften och riktningar det representerade, lemnade ofantligt mycket öfrigt att önska i fullständighet. Hvad vi däremot icke kunna förstå är åtskilliga moderna forskares beredvillighet att utan nödig granskning af monumenten upptaga och i vida kretsar som axiom utkolportera den platonska satsen, hvars upphofsman icke förfogade öfver samma rika och växlande studiematerial som nutidens lärde, lika litet som öfver den betydande erfarenhet, desse tack vare gångna seklers arbete för godtköpspris kommit i besittning af. Till hvilka ytterligheter konstruerandet på grundvalen af Platons auktoritet stundom gått, därom vittna ett par satser, som Perrot i sitt förtjänstfulla konsthistoriska arbete meddelar, såsom härstammande från en i början af detta sekel verkande fackman. Den första af dessa satser lyder: »den egyptiska konsten har aldrig eftersträfvat att återgifva verkligheten». Den andra är ännu radikalare, ty den framhåller såsom »grundprincip för egyptiska konsten *konstlösheten*». Med dylika utopier, barn i rätt nedstigande led af klassiska författares dårskaper, för ögonen är mången ursäktad,

[1] Jfr NAVILLE, *Results of excavations at Bubastis*, sid. 26. — PIEHL, *Zeitschrift für ägypt. Sprache* 1888, sid. 110.

om han hyser misstro till klassikerna såsom vägvisare på andra områden än det som i inskränktaste mening kan betecknas såsom Hellas och Rom. Visst är, att den sanning, som står att hitta hos dem utöfver denna snäfva gräns, sällan är genomskinlig eller påtaglig, liksom den stundom förvärfvas *så* dyrt, att man nästan blir ångerköpt på grund af tidsförlusten. Det är, som om man arbetade ett bergverk med kattgull i syfte att vinna det äkta guldet. Så ter sig åtminstone mycket ofta klassikernas värde såsom källor för kunskapen om det *forna* Egypten.

* * *

Den kraftigaste vederläggning, Diodoros' och Platons uttalanden om den egyptiska konsten torde kunna erhålla, vore en fullständig och sammanhängande framställning af denna konsts historiska utveckling. Men det utrymme, hvaröfver vi f. n. kunna förfoga, medgifver helt naturligt ingalunda en dylik utförlighet. Måhända skall det dock befinnas till fyllest att inskränka framställningen till betonande af några allmänna drag i den egyptiska konstens fysionomi liksom till en blick på dess hufvudperioder. Vi behöfva ej ens betrakta denna konst i dess totalomfång, utan är det nog att dröja vid den egyptiska skulpturen, då endast denna egentligen åsyftats med de af Diodoros och Platon gjorda uttalandena. Det är sant, att den senare af de två författarne äfven tillämpar sin uppfattning på det egyptiska *måleriet*. men »det är» (för att använda Perrots[1] ord) »blott ett missbruk af termer, då vi tala om den egyptiska målarkonsten». Denna har aldrig upphört att i förhållande till den egyptiska skulpturen intaga en underordnad och beroende ställning, och äfven i de fall, där färgen anbragts på en helt och hållet plan, ej ens af kontursnitt begränsad, yta, och där således enligt vårt föreställningssätt produkten blir en målning eller tafla — äfven i dessa fall blir resultatet detsamma som vid en skulpterad relief. Samma summariska teckning, samma brist på perspektiv, samma anatomiska misstag, som tillkommit för att liksom ersätta frånvaron af perspektiv.

Den konst, som träder oss tillmötes i det gamla rikets —

[1] *Histoire de l'art*, I. sid. 781.

från slutet af fjärde och början af tredje årtusendet f. Kr. härstammande — minnesmärken, har med all rätt fått beteckningen realistisk. Renast och minst grumlad af främmande tillsatser skönjes denna konst i de talrika statyer af egyptiska privatpersoner, som grafvarna i det forna Memfis' nekropol bevarat till vår tid. Sådana praktstycken som Kairomuseets *scheik-el-beled* eller Louvrens *sittande skrifvare* skulle, kan man nästan säga, göra heder åt hvilken konstperiod som hälst. Flertalet af dessa gamla statyer hänvisa tydligt på, att de tillkommit i syfte att framställa en *verklig* person. Detta gäller framför allt om det sätt, hvarpå det mänskliga anletet här återgifvits. Ett dylikt *individuelt* framstälningssätt förestafvades af den egyptiska religionen, som omgärdade förfädrens maner med en särskild, ytterst omständlig kult och kräfde, att dessa maner skyddades genom förfärdigande af bildstoder, ämnade att i full sanning återgifva den dödes kroppsliga drag och sålunda värdiga att tjäna som hölje för hans från stofthyddan frigjorda »skugga» (εἴδωλον, imago). Om en något satt och plump gestalt ofta kännetecknar dessa statyer, så innebär detta icke ovilkorligen någon ofullkomlighet i uppfattning och oförmåga i utförande hos den skapande konstnären. Tvärtom är den hällre ett vittnesbörd för, att han sökt göra sin sak på bästa sätt, d. v. s. så naturtroget som möjligt, hvarigenom han ju stälde sig religionens bud till efterrättelse. Det lider nämligen intet tvifvel, att det äldsta egyptiska rikets folktyp var jämförelsevis satt och bredaxlad i förhållande till kroppslängden. Om någonsin, vore det väl befogadt att för det gamla rikets statyskulptur söka efter ett kanon i Polyklets eller Lysippos' mening. Och ändå ega vi inga bevis för tillvaron i det äldsta Egypten af ett dylikt. Behofvet af en sådan utväg för att förklara likformigheten i dessa gamla statyers utförande, som tyckes hänvisa på en gifven mönsterbild, bortfaller för öfrigt, om vi besinna, att denna märkliga konstriktning tillhör ett helt litet geografiskt begränsadt område. Det är nära nog uteslutande grafvarna vid det forna Memfis, som skänkt oss de prof, vi ega på det äldsta Egyptens statyskulptur. Tydligen har sålunda *en* skola, bunden vid *en* lokalitet, här sökt sitt uttryck och vunnit detta så, som det endast är möjligt i ett

land, där de verkliga konstnärerna äro få, men de yrkesmässigt arbetande så mycket flere.

Om de lokala traditionernas betydelse och fasthet påminnas vi dagligen och stundligen i det nya Egypten. Vasfabrikationen t. ex. är en tusenårig industri, som tack vare den mångenstädes utomordentligt bildbara Nilleran, än i dag drifves med lust och framgång på ett tjogtal större och mindre platser utmed floden. Men hvar och en af dessa platser har så att säga sina särskilda typer och former, som för den samma äro och i långliga tider varit karaktäristiska, och det faller ingen krukmakare in att tillverka andra kärl än dem han vant sig förfärdiga. Det är som om en tyst öfverenskommelse ingåtts mellan de olika orternas fabrikanter att icke ingripa i hvarandras arbetssätt. Men saken är enklare än så. Orientalernas basarer, där handelsartiklarna icke blott försäljas utan (så vidt de ej äro råämnen) äfven tillverkas, hafva i regeln särskilda kvarter eller afdelningar för hvarje yrke, och alla en orts yrkesmän i en branche bilda sålunda ett sammanhängande helt i rummet, hvilket medför å ena sidan att alla arbeta så godt som på samma sätt och tillverka samma slags saluartiklar, å andra sidan och såsom en följd häraf att hvad den ene ej har, sällan eller aldrig finnes hos den andre. Detta orientaliska bruk, att de olika skråen bilda en i rummet sluten värld för sig, har högst väsentligt bidragit till att vid de olika orterna fästa särskilda typer och former, utom hvilka man har så mycket mindre skäl att gå, som konkurrensen ej kräfver det. Genom en dylik anordning fördelas arbetet mellan olika bygder, på samma gång arbetsskickligheten stegras, utan att ansträngningen härigenom i någon nämnvärd grad ökas.

Detta betraktelsesätt, framgånget ur studium af det moderna Egypten, måste vi tillämpa på det forna. Vi hafva att tänka oss dettas bildhuggare såsom handtverkare i stort, hvilkas — jag syftar t. ex. på det forna Memfis' förhållanden — verkstäder bildade ett i rummet mer eller mindre sammanhängande helt, som tillät hvar och en iakttaga sina yrkeskamraters göranden och låtanden. Olika begåfning och flit gjorde sig naturligtvis här som alltid gällande, men på grund af granskapet och samlifvet på ett helt annat sätt, än i våra yrken, där hvar

och en lefver afsöndrad för sig och ensidigt sträfvar att höja sig öfver sina likar. De nyheter och förbättringar, som de originellare och skickligare bland de egyptiska skulptörerna införde i sitt arbetssätt, imiterades af deras mindre framstående yrkesbröder, hvarvid naturligtvis förebildens förtjänster stundom saknades hos det eftergjorda arbetet. Isynnerhet blef skilnaden mellan båda stor i de fall, då läromästaren höjt sig till äkta konstnärlighet och sålunda i sitt arbete lyckats inlägga verkligt lif, något som man på imitationens väg icke så lätt kan komma åt. Med detta uppfattningssätt förstå vi, synes mig, det gamla rikets konst sådan den tagit gestalt i grafstatyerna från Memfis' äldsta nekropol. Vi kunna utan svårighet fatta så felen som förtjänsterna i dessa konstverk, liksom vi äfven, utan att behöfva leta efter något kanon, kunna förklara den intima slägtskap, som förefinnes mellan de yppersta och de anspråkslösaste bland dessa gömslen för hädangångna egypters skuggor. Egyptern har under hela sin historiska tillvaro varit en genomgående praktiskt anlagd natur, och sådan träder han oss till mötes i sina äldsta konstskapelser, för hvilkas frambringande han säkerligen icke genomgått någon kurs i anatomi. Af sina »sinnen de sunda fem» vägleddes han, då han i åskådlig form sökte återgifva den värld, som låg under hans ögon, och att hans bemödanden kröntes med framgång, därom äro meningarna numera icke delade.

Hvad vi nu yttrat om det gamla väldets statyskulptur eger äfven sin tillämpning på dess reliefarbeten, ehuruväl med väsentliga modifikationer, framkallade af de olika sätt, hvarpå mäjseln i bägge fallen fördes, men äfven i icke ringa mån betingade af andra omständigheter, hvilka kunde påverka reliefskulptören, medan de förblefvo mer främmande för »ronde-bosse»-arbetaren. Om en konstnär vid utförandet af en bildstod blott behöfver akta på naturen och i samma grad han detta gör uppfyller vilkoren för att åstadkomma ett skönt konstverk, så kräfves af honom något annat och mer, då han har till uppgift att mäjsla en reliefbild. Statyens linier lär honom den gifna verkligheten återgifva, och ju noggrannare och fullständigare han bemödar sig att bringa öfverensstämmelse mellan dem och modellens, dess mer närmar sig hans verk till fullkomlighet. Men till att på en plan

yta eller något nära liknande framställa en gestalt af kött och blod, som har rummets tre dimensioner, därtill räcker icke blott studium af och noggrant aktande på naturen. Det gäller här på visst sätt att ombilda eller liksom tolka och till ett annat språk öfversätta den verklighet, man vill skildra. För att gå i land med denna uppgift måste konstnären anlita sin fyndighet, som, mer eller mindre träffsäker, dock med nödvändighet kommer att intränga framstälningen inom en *konventionell* ram. Ju mer denna tagit hänsyn till optikens lagar, dess kraftigare blir illusionen och dess sannare konstverket. Att egypterna vid sina reliefbilder försummat perspektivet har ofta sagts och icke utan skäl. Men om de saknade förmåga att göra det intryck, konstverket skänkte, fullkomligt illusoriskt, brast dem icke begäret att efter måttet af sina krafter återgifva sanningen. För att perspektiviskt framställa tvänne personer bredvid hvarandra teckna de dem gärna den ena öfver den andra, ehuru de i detta syfte äfven anlitade andra utvägar t. ex. genom att teckna bägge personerna i alldeles samma plan, men så att den ena böjer sig framåt eller tillbaka. Särskildt vid framstälningen af människokroppen och dess delar i förhållande till den samma har egypternas reliefskulptur gjort gällande en synnerlig naiv och perspektivvidrig uppfattning. Medan ansigte, armar och ben, händer och fötter återgifvas i profil, tecknas ögon och bröst »en face». Härigenom framträder visserligen hvarje särskild del på tydligaste sätt och *så,* att den i och för sig betraktad förefaller som synnerligen sannt återgifven, men däremot blir det hela ingenting annat än en samling liksom till en mosaik löst hopfogade bitar. Om någon verklig helgjutenhet kan vid dylika konstverk icke blifva tal, och egypternas reliefskulptur har endast mycket sällan *närmat* sig detta konstens mål, aldrig fullt hunnit det samma.

I sina reliefarbeten synas det gamla väldets konstnärer i många fall hafva bibehållit samma proportioner för den mänskliga gestalten, som de använde och tillämpade på grafstatyerna. Ofta har dock en smärtare gestalt med längre underkropp redan nu blifvit »idealet» för dessa framstälningar. Den som behagar anställa mätningar å planscherna i andra bandet af LEPSIUS' stora *Denkmälerverk,* skall lätt kunna kontrollera riktigheten af

denna senare uppgift. Huru hafva vi nu att besvara frågan om orsaken till en dylik delvis genomförd förändring i fixeringen af förhållandet mellan människokroppens delar? Utan tvifvel kan man i detta fall åberopa samma skäl, som i viss mån motiverat det företräde, hvilket den stora allmänheten hos grekerna skänkte Lysippos' mönsterbild framför Polyklets — jag menar de smärtare och högväxtare människogestalternas egenskap att bättre än de plumpa och satta tala till skönhetssinnet. Detta så mycket hällre som materialet, hvaraf det gamla rikets grafstatyer förfärdigades, icke sällan nödvändiggjorde en bredd i formerna, som lemnade verkligheten något bakom sig. Men en annan och djupare liggande grund än smaken måste dock sökas för förklaringen af nyss nämda förändring. Vi misstaga oss knappast, om vi upptäcka den i beskaffenheten af egypternas monumentalskrift, hieroglyferna. Dessa afbildade som bekant föremål ur den konkreta verkligheten, djur, fåglar, växter, himlakroppar o. s. v., samt först och sist *människan* och *människokroppen* i olika stälningar och med växlande rörelser och åtbörder. Med den böjelse, som skriften i allmänhet har, att (äfven om dess karaktärer från början äro breda och plumpa) draga i hop sig och göra de särskilda tecknen smalare och finare, är det naturligt, att hieroglyferna snart skulle få en dylik prägel, så mycket hällre som de mycket tidigt användes till bokskrift. Nu veta vi af tusende exempel, att de egyptiska grafvarnas väggar icke blott voro betäckta med bilder, i växlande mångfald framställande scener ur den hänsofnes jordelif, men tillika att dessa bilder beledsagades af hieroglyfiska legender, hvilka tecknats af skrifvarens förfarna hand. Mellan båda, mellan hieroglyferna och de taflor, som i bild skildrade hvad de i ord förtalde, förefans ett allt för nära yttre och inre förhållande, för att någon stilolikhet dem emellan skulle kunnat råda eller uppstå. Under sådana förhållanden är det tydligt, att den i relief skulpterade människogestalten ganska tidigt skulle förete andra dimensioner än dem det gamla väldets statyer vanligen erbjuda, och den discrepans som mellan båda slagen förefinnes, har härmed, synes oss, fått sin nöjaktiga förklaring.

Om det föregående visar, att anledning helt och hållet saknas att för det gamla riket antaga tillvaron af ett *kanon* i

klassisk mening, så finnas icke häller några skäl att erkänna ett dylikt för den närmast följande perioden af egyptiska konstens historia — det s. k. mellersta riket (från omkring 2,200 f. Kr.). Hit har dock en och annan trott sig kunna förlägga uppkomsten af ett fast schema för kroppens proportioner, ett schema, som mer eller mindre oinskränkt skulle hafva beherskat den egyptiska konstens hela fortsatta tillvaro. Redan de politiska förhållanden, som tryckt sin stämpel på denna tid, lägga hinder i vägen för ett liknande uppfattningssätt. Det starkt centraliserade, med alla en byråkratisk författnings egendomligheter utrustade konungadöme, som träder oss till mötes i det gamla riket, har nu vikit för en feodalstat, där herskaren har all möda i världen att göra sin myndighet respekterad och där vasallerna te sig som ett slags konungar i smått. En dylik tingens ordning är ingalunda förenlig med så djupt ingripande omstörtningar, som promulgeringen af en ny lag för de egyptiska konstnärernas behandling af människokroppens förhållanden innebure. Icke kunde en sådan för hela Egypten gällande lag utfärdas af en konung med inskränkt makt, lika litet som af någon bland hans vasaller, hvilka visserligen hade mycken makt i sina respektive områden, men utom de samma icke betydde stort mer än hvilken privatman som hälst. Dock, äfven om de politiska förhållandena varit gynsamma för förverkligandet af den idé, till hvars tolk nyssnämda hypothes gjort sig, så ådagalägga de dess värre jämförelsevis få minnesmärken, som representera det mellersta rikets konst, att denna står i intim förbindelse till det gamla rikets och så att säga organiskt sammanhänger med den senare. Den smärta, långsträckta gestalt, som jämnsides med den satta och breda, efter hvad vi hafva sett, godkänts i den äldsta tidens framställning af människan, har under mellersta väldet tagit öfverhand, och detta icke blott inom reliefarbetena, men äfven i statyskulpturen, där den kan synas komma mer oväntadt till heders, då inom denna konstgren den äldre skolan synes hafva företrädesvis uppskattat en satt och fyllig typ. Det lider väl intet tvifvel att, *om* något slags myndighet skall sökas såsom upphof till detta genomförande af en enda typs användning i den egyptiska skulpturens *båda* hufvudgrenar, vi icke kunna återfinna denna i någon eller

några bestämda personer, som *medvetet skulle hafva stadgat och förordnat.* Långt naturligare blir att äfven här tänka på Egyptens skrift såsom förklaringsgrund. Skrifvareskrået intog i den Egyptiska staten en mycket framskjuten ställning, och om det icke kan sägas hafva varit makten själf, så måste det åtminstone betecknas som maktens oumbärliga redskap, dess språkrör. Det var i främsta rummet dess fullständiga förtrogenhet med den egyptiska skriften, hieroglyferna, som förlänade denna klass dess exceptionella stälning och betingade dess oumbärlighet i ett samhälle, där snart sagdt ingenting af vigt fick eller kunde beslutas utan skriftliga meddelanden och ordres. Om skriften i och för sig redan eger en mängd förutsättningar för konservatism och oföränderlighet, stegras ovilkorligen dessa egenskaper till sin högsta höjd i en så beskaffad stat som den egyptiska. Det är tydligt, att använd som monumentalskrift måste den under sådana förhållanden påverka stilen i de monumentala framstälningarna, och vi hafva redan i det föregående erinrat om, att det gamla väldets reliefbilder af mänskliga gestalter öfvergått att antaga en smärtare och mer förlängd form på grund däraf, att de hieroglyfer som återge människogestalten hade eller tidigt fingo en dylik karaktär. Men under det mellersta riket sträcker sig detta hieroglyfernas inflytande äfven till statyskulpturens område. Utvecklingens gång är naturlig och logisk. Först när reliefbilderna, som ega en intim slägtskap med hieroglyferna, enär de liksom framställa dessa i mångdubblad skala, *fullt genomgående* gjort gällande den nya af skriften danade eller rättare ombildade folktypen, *först då* kan denna i vidsträcktaste grad finna plats i statyskulptörens verk. Dessa hafva hittils intagit en mera själfständig stälning, i sammanhang med det religiösa föreställningssätt som, såsom vi sett, ursprungligen betingade deras uppkomst. Men ingen dogm kan i längden bevara sin lifskraft, den måste förr eller senare nedsjunka till en död bokstaf, och då detta inträffar, då fäster man, vid dess tillämpning, mindre vigt vid *huru* denna sker än *att* den verkligen kommer till stånd. Dogmen om den mänskliga skuggans fortvaro i grafstatyerna, under förutsättning att dessa voro trogna afbilder af den hädangångne, hade vid mellersta rikets uppkomst för länge sedan mistat sin

friskhet, och nu mera var det säkerligen nog *om* den döde hade statyer, likgiltigt hurudana de voro. Då det sålunda icke vidare fans några hinder för upptagandet af den af hieroglyferna och bas-relieferna förordade mänskliga typen, var det helt naturligt, att denna skulle rotfästa sig i statyskulptörernas verk, utan att andra skäl kräfdes härför än dem, som behofvet af likformighet och sammanhang mellan de olika konstverken frammanade. Till en fullt uttömande granskning af mellersta rikets skulptur, särskildt dess statyskulptur kunna vi ej för närvarande komma, då denna period i sagda delar hittills är jämförelsevis knapphändigt känd. Vi få hoppas, att kommande fynd snart må utfylla de här dess värre ganska stora luckorna.

För den följande perioden af Egyptens konsthistoria, det — genom Hyksostiden från mellersta riket skilda — *nya riket* (från omkring 1500 f. Kr.) befinna vi oss med afseende på materialets rikhaltighet uti ytterst gynsam stälning. Denna period betecknar Egyptens storhetstid i yttre och inre afseende, och dess herskare ha gjort sitt bästa, för att eftervärlden icke skulle stå okunnig om hvad de uträttat och varit. Thebes ofantliga ruinsamlingar kunna till nio tiondelar betraktas som minnen af 18—20 dynastiernas faraoner, och på många andra orter i Egypten, liksom i det ofvan katarakterna liggande Nubien, hafva de uppfört större eller mindre helgedomar, prydda af deras egna och gudarnas bildstoder, smyckade med präktigt färglagda reliefarbeten i oöfverskådlig mängd. De rikedomar, som krigen mot de asiatiska grannarna i nordost tillfört nationen eller rättare farao — ty om det är den förra som betalar fiolerna, så åtnjuter till gengäld den senare prerogativet att så mycket honom lyster husera med de ordinarie eller extra ordinarie statsinkomsterna — dessa rikedomar hade väsentligt underlättat de nämda konungarnas bygnadsarbeten, som för öfrigt till ej ringa del utförts af de i krigen tagna fångarna. Hade de kungliga arkitekterna fullt upp att göra, så saknade icke häller skulptörerna sysselsättning, ty dem ålåg i främsta rummet dels att med bilder smycka tempelväggarna (och det var hufvudsakligen tempel som uppfördes), dels att utföra de kungliga kolosser, som skulle resas framför ingången till de väldiga gudahusen.

Den uppfattning af den egyptiska konsten, såsom frossande i gigantiska former, hvilken snart sagdt öfver allt synes omfattad, är, om vi för äldre tider bortse från pyramiderna, egentligen fostrad af en iakttagelse af det nya rikets konstverk. Ett betydande framsteg har nu gjorts i färdigheten att behandla de allra hårdaste stenslag. Vi känna visserligen från så väl gamla som mellersta riket ypperliga statyer af granit, men då detta stenslag under sagda perioder sällan användes och företrädesvis blott till att återgifva människokroppen i naturliga dimensioner, så blir graniten under nya riket snart sagdt uteslutande det material, hvaraf de kungliga jättestoderna tillverkades. Den böjelse för ett schematiskt framställningssätt, som, redan synlig i det gamla väldets grafstatyer, under inflytandet af den hieroglyfiska stilen i vidsträcktaste grad gör sig gällande hos mellersta rikets »ronde-bosse»-skulpturer, denna böjelse har starkt uttryckts i faraonernas af 18—20 dynastierna offentliga bildstoder. Det är som om man stode inför arbeten, vid hvilka konstnären icke ännu lagt sista handen. Och likväl är det tydligt, att dessa verk betraktades såsom afslutade, ty eljest hade de nog icke fått intaga den äreplats, som blifvit dem förbehållen. Det mest tilltalande hos dessa konungakolosser, som i så många afseenden förråda slägtskap med den föregående periodens arbeten af samma art, är utan tvifvel anletena. Medan det öfriga utförts mer eller mindre rapsodiskt, har tydligen stor möda nedlagts på deras utmäjsling och många bland dem måste säkerligen betraktas som realistiskt hållna porträtt. För öfrigt betecknar det nya rikets statyskulptur i det stora hela (vackra undantag finnas likväl) en afgjord tillbakagång i förhållande till det gamla väldets mästerskap inom denna konstart, men så saknade nu mera skulptören den frihet han förr åtnjöt. Han bands visserligen icke häller nu af något kanon, men hans verksamhet underordnades och gjordes beroende af arkitektens, på samma gång hon beröfvades sin friskhet och naturlighet genom det tvång *stilen* lade på den samma. Detta gäller ock, ehuru stundom med väsentliga modifikationer, om reliefbilderna på denna periods tempelväggar. Gå vi emellertid till grafvarna och studera deras framstälningar, skola vi snart finna, att reliefskulpturen här har att glädja sig åt gynsammare förhållanden.

Icke blott ämnena variera ofantligt, men deras återgifvande växlar likaså. Man söker liksom att närma sig en riktig uppfattning af perspektivet, och detta sökande har mången gång banat väg för en framställningsform, som om den icke är fullt sann, dock kommit sanningen ganska nära och i vissa fall betecknar ett afgjordt framsteg utöfver det mellersta rikets ståndpunkt. De berömda grafvarna i Tell-el-amarna, härstammande från den religiöse och politiske reformatorn Amenhotep IV:s tid, åtskilliga bland Thebes privatgrafvar från 18:de och 19:de dynastierna lemna oss några goda exempel till förtydligande af det nu sagda. Naturligtvis böra vi dock icke glömma, att grundlaget för denna tids reliefskulptur i det stora hela är det samma, som det hvarpå den egyptiska konstens hela föregående utveckling hvilar. Samma ensidiga teckning af människogestalten och dess delar, som träder oss till mötes i de äldsta reliefbilderna, återkommer — med sällsporda ehuru så mycket mer prisvärda undantag — äfven nu, dock med större lärdom utförd. Tack vare sistnämda omständighet ha ett par grofva misstag, som förr begingos och bidrogo att matta intryckets illusoriska styrka, aflägsnats, hvarigenom dessa framställningar i sitt slag blifvit mer träffande, mer sanna. Det nya rikets konst är sålunda att betrakta såsom en fortsättning af det mellersta rikets; i vissa delar och på grund af materiella svårigheter, som den frivilligt underkastat sig, har denna konst endast obetydligt öfverträffat sin närmaste föregångerska, medan däremot i andra afseenden hon bildar ett bestämdt framsteg utöfver denna.

De århundraden, som omedelbart följa på de stora thebanska dynastiernas regeringstid, bevittna täta och delvis åtminstone våldsamma förändringar i Egyptens politiska lif. Om den konst, som då blomstrade veta vi på grund häraf dess värre ytterst litet, men allt tyder på, att den icke ens aflägset i samma mån som de 18—20 dynastierna arbetade i det kolossala. Den har dock i statyskulptur efterlemnat åtskilliga intressanta profstycken. Såsom uppenbarande en mindre vanlig blick för det naturliga, parad med äkta konstnärlig uppfattning måste vi betrakta några i trä skulpterade statyer, som framställa höga presterliga funktionärer från denna tid och tillhöra det ståtliga Turinmuseet.

Med den 26:te saitiska dynastien, Psametiks och hans ättlingars regentätt, som bestiger Egyptens tron mot medlet af 7:de århundradet, öppnas det fjärde tidehvarfvet i den egyptiska konstens historia. Liksom den tidsålder, som nu inträder, icke utan skäl kallas en nydaningstid för den gamla Nilstaten såsom politisk enhet betraktad, så har man äfven velat inrymma Psametik och hans efterträdare förtjänsten att hafva pånyttfödt Egyptens konst. Och med all rätt. Det är, liksom om nu två riktningar kämpat om rätten att bestämma denna konsts prägel. Den ena går tillbaka till mycket åldriga mönster, hvilka den finner i det gamla väldets statyer och väggbilder, den andra iakttager den historiska kontinuiteten, på samma gång hon bemödar sig att komma naturen så nära som möjligt. Bägge riktningarne beherskas af en utpreglad böjelse för smidiga former, för elegans i modelleringen, hvilket satt stämpeln på denna periods artistiska fysionomi. Men förkärleken för de runda, mjuka formerna vållar ofta nog en viss kraftlöshet och slapphet i deras mäjsling, benstommen och muskulaturen förefalla emellanåt vara liksom vadderade och framträda ofta alls icke, där de enligt anatomiens lagar borde göra det. Dock företer denna konst i sina bästa verk — och det är efter dem, hon bör bedömas — mästerstycken, som skulle pryda hvilket tidehvarf som hälst. I så måtto kan den väl jämföras med gamla rikets, ehuru då denna senare företrädesvis är realistisk, synas saiterna snarare satt idealism på sitt standar. Så skiljaktig den egyptiska konsten än är från den grekiska, har den dock under saiterna inom statyskulpturen frambragt verk, hvilka skulle kunna sägas hänvisa på den grekiska konstens gyllene tider. Det är visserligen blott antydningar, halfva löften, som, om vi så få yttra oss, här mötas, men de hafva sin betydelse. Oss synas de mången gång ställa den egyptiska renässanstiden — så kallar man saiternas skede — i mera direkt förhållande till den sköna konstens hemland på andra sidan medelhafvet, än till de tidskiften, som skilja densamma från gamla väldet.

Den öfverblick af den egyptiska skulpturens historia, vi nu i allra största sammanträngdhet lemnat, visar tydligt att långt ifrån att vara bundna af några från faraoner utgångna lagbud, hvartill inga spår i den egyptiska litteraturen kunnat uppvisas,

hafva konstnärerna vid sin verksamhet tvärtom endast eller åtminstone hufvudsakligen beherskats af det större eller mindre inflytande, *stilen*, den traditionella genom hieroglyfernas användning såsom monumentalskrift alstrade och bevarade stilen, förmådde utöfva på deras individualitet. Friast uppträder denna senare i grafvarne, hvilkas för sig slutna värld erbjöd fantasien större spelrum genom rikedomen och mångfalden af de till behandling upptagna ämnena, på samma gång likväl fordran på fullkomlig porträttlikhet hos de där förvarade statyerna åtminstone i äldre tider tillgodosågs. Men äfven utanför grafvarnes område träffa vi talrika spår af att man bemödat sig att åstadkomma omväxling såväl i val af ämnen som deras behandling. Anmärkningsvärdt i så måtto är t. ex., att då gamla och mellersta väldet för sina statyer endast upptaga som giltiga en del af de ställningar, som människorna då för tiden i lugnare ögonblick enligt bas-reliefernas intyg kunde intaga, så ökar nya väldet och saiterna antalet af dessa med tvänne nya [1]. Detta tyder ju på en viss frihet i uppfattningen.

Det ytterst starka drag af konservatism, som utmärker arbetssättet i de publika monumenten, blir så mycket fattligare, om vi taga hänsyn till de förhållanden, hvarunder många af dessa monument tillkommit och fullbordats. I Egypten tillhörde det icke ovanligheterna, att man under ett eller annat århundrade kunde arbeta på ett enda tempel. Detta bör måhända snarare betraktas såsom ett tidsminimum för ett dylikt företag, i synnerhet om vi fästa oss vid de förnämsta kultorternas helgedomar, t. ex. den thebanske Amons, den memfitiske Ptahs, den bubastidiska Basts. Hvad den förstnämdes heliga boning, rikstemplet i Karnak, vidkommer, så torde vara bekant, att mellan den tidpunkt, då grundstenen till detsamma lades, och den dag, då man definitivt upphörde att lägga hand därvid, ligger en tidrymd af ungefär 2,500 år. Vid utförandet af så långvariga bygnadsföretag, i hvilka den ena tempelsalen småningom växte upp bredvid den andra, den ena kolossen efterträdde den andra såsom väktare framför tempelpylonen, måste ovilkorligen

[1] Jfr t. ex. hvad MASPERO yttrar i sitt lika populära som intressanta lilla arbete *L'archéologie Egyptienne,* sid. 226 och följande.

en viss tradition med afseende på arbetssättet göra sig gällande. Denna tradition, som icke uppträdde beväpnad med lagens vapen, herskade dock med lika stor magt, som om den varit en af jordisk myndighet utfärdad och på kraftigaste sätt tillämpad förordning. Den hämtade sin styrka från vördnaden för fädrens verk, från vanan — och icke minst från behofvet af enhet och sammanhang, hvilket oafvisligt gör sig påmindt af hvarje folk, som har vaket öga och öppet sinne för det naturliga och sunda. Och egypterna voro för visso ett sådant folk.

Till den stela formalism, som utmärker många af den egyptiska konstens mest karaktäristiska och typiska alster, har kraftigt — ja stundom rent af afgörande — bidragit valet af det material, i hvilket konstverken framstäldes, liksom äfven ofullkomligheten hos de verktyg, som användes. Ingen forntidskonst har till en sådan ytterlighet som den egyptiska valt de hårdaste stenslag, granit, diorit, serpentin, och hvad de nu allt heta, till medium för sina framställningar, och då man icke inskränkte sig till att arbeta i den lilla stilen, men — åtminstone under vissa perioder — med förkärlek sökte gigantiska former, stegrades härigenom uppgiftens svårigheter, som eljäst voro stora nog. Det var ingalunda ett hastverk att med verktyg, som ideligen trubbades mot den hårda stenen och som därför tätt och ofta fingo vässas, forma granitstatyer af 20 alnars höjd och motsvarande dimensioner. Mången arbetare hann mer än en gång blifva utledsen på vedermödorna, men andra trädde alltid i stället och ingrepo. Orientalernas vana att arbeta i massa på *en* sak gjorde i detta fall en skenbart kinkig uppgift jämförelsevis lätt. Men så till vida utöfvade visserligen farao sitt inflytande på konstverkens tillblifning, att det var genom hans eller hans ställföreträdares bud, som arbetarmassorna sattes i rörelse till det uppstälda målets förverkligande.

Den egyptiske bildhuggaren gick som andra konstnärer i skola. Dylika skolor uppstodo helt naturligt på de punkter i Egypten, där arbete i större omfattning fans att tillgå, d. v. s. vid alla mer betydande helgedomar och i synnerhet i närheten till de stora rikscentra, där faraonerna företrädesvis älskade att vistas. Vi kunna sålunda exempelvis tala om skolor i Memfis, i Thebe, i Sais o. s. v. Dessa lokala skolor hade hvar och en

sin särskilda, noga utpreglade fysionomi, och för kännaren af Egyptens forntidskonst är det i följd häraf ofta lättare att afgöra *hvarifrån* ett monument härstammar, än *hvilken tid* det tillhör — jag utgår då naturligtvis från förutsättningen, att det till pröfning upptagna minnesmärket icke har skriftligt datum eller andra karaktäristiska tidsmärken. Om arbetssättet i de olika skolorna hafva vi blott ringa kännedom. Men det lider väl knappast något tvifvel, att lärjungarne arbetade efter fritt skisserade mönsterbilder, där de icke direkt studerade mästarens verk. Dylika mönsterbilder hafva till stort antal återfunnits vid de i vårt århundrade verkstälda gräfningarna i Nildalen. Det är dock blott för studier i reliefskulptur, som dessa varit afsedda, hvadan det ännu är oafgjordt, om liknande mönsterbilder användts af statyskulptörerna.. På åtskilliga andra egyptiska skulpterade minnesmärken liksom på flere af de nu nämda mösterbilderna har man anträffat med rödkrita eller annat färgämne tecknade nät af kvadratiska rutor, hvilket hos en och annan framkallat föreställningen, att vi hade framför oss exempel på en uppdelning af kroppen och dess lemmar, som innebure tillämpningen af ett fast kanon. En närmare granskning visar dock dels att upplinieringen i rutor nyttjas vid framställningen af både djur och människor, dels att i de fall, då människogestalter befinna sig under kvadratrutnätet, dettas fält mycket ofta varierar i antal, hvilket häntyder på att man hvarje gång endast åsyftat att reducera *en* viss gifven bild eller figur till ett mått, som föreskrefs af den disponibla väggytans storlek. Till att antaga att dylika kvadratrutnät skulle varit något slags *kanoniska* mönster finnes sålunda ingen anledning. Hvar och en förfor vid deras uppliniering efter sin egen bekvämlighet och rutin.

* * *

Den föregående framställningen har, som vi tro, visat att det konservativa — eller för att använda ett slagord, det *hieratiska* — som utmärker den egyptiska skulpturens historia, i väsentlig mån hvilar på inre grunder, grunder som betingas af den egyptiska odlingens egendomlighet. Den har äfven, hoppas vi, visat, att denna konservatism icke är obevekligt sträng, men i många fall gör eftergifter åt utvecklingens fordringar, och detta stundom

på ett sätt, som gäckar alla gamla teorier om Egypten såsom den stela oföränderlighetens land. Dock, huru skulle konsten kunna helt stereotyperas hos ett folk, hvars historia företer uppkomsten af så många hvarandra aflösande moder i den mänskliga klädedrägten och koiffyren? Vi misstaga oss nämligen icke, om vi antaga, att de sistnämda i sin mån påverkat framställningssättet af människogestalten, hvars linier väsentligt förändras i och med kostymens omdaning.

Under sådana förhållanden blir antagandet af tillvaron af ett hela (eller större delen af) den egyptiska konstens historia beherskande, fast kanon orimligt. Det blir så i två afseenden. Dels förklarar ett dylikt antagande icke det konservativa hos sagda konst, ty detta hämtar annorstädes från sin förklaring, och är för öfrigt icke *så* segt, att dess blick på människokroppen blott skulle medgifva tillvaron af *ett* schema för dennas proportioner. Men antagandet blir ytterligare falskt därigenom, att det förbiser och lemnar oförklarade de växlande former, i hvilka den egyptiska konsten ofta tager gestalt, icke minst de många, som uppsprungit ur rent *lokala* förhållanden. Då termen kanon sålunda här visat sig olämplig och då den tillika är ohistorisk, enär den anspelar på bruk, som äro helt och hållet främmande för det forna Egypten, så återstår enligt vårt förmenande intet annat, än att utstryka den samma ur den egyptiska konstens historia. Må den däremot fortfara att innehafva den plats, honom med rätta tillkommer — i den grekiska konsthistorien. Den är där hemma och målar, bättre än långa skildringar förmådde, en sida af bildhuggarens väsen, sådant det på Hellas' mark gestaltade sig.

Den åskådning, som ligger till grund för begreppet kanon, är sannt esthetisk, en egenskap, som väl kan räknas till det helleniska nationallynnets hufvudbeståndsdelar, medan den däremot endast i mindre mån tryckt sin prägel på det praktiskt anlagda och för praktiska syften sträfvande folk, vi känna under namnet egypter [1].

[1] Förestående uppsats har egentligen tillkommit i syfte att vederlägga en helt nyligen af en känd svensk författare framstäld uppfattning af Egyptens forntidskonst, såsom snart sagdt genomgående beherskad af ett enda på kungligt bud uppstäldt kanon.



Nachdem der verfasser in kürze die etymologische bedeutung des ausdrucks »Kanon» erörtert und über seine gebrauchssphäre in der griechischen kunst, in der ja diese bezeichnung heimisch ist, gehandelt, geht er zur besprechung der frage über, ob dem erwähnten ausdruck auf dem gebiete der ägyptischen kunst anwendbarkeit zuzuerkennen ist, wie das ein bekannter schwedischer kunsthistoriker zu erweisen versucht hat. In übereinstimmung mit Perrot, aber zum teil gestüzt auf andere gründe als dieser kunsthistoriker, gelangt der verfasser zu dem ergebnis, als dem ziel seiner untersuchung, dass der ausdruck »Kanon» zur erklärung gewisser eigentümlichkeiten der ägyptischen kunst nicht angewandt werden kann und darf: diese eigentümlichkeiten müssen auf grund anderer umstände, die namentlich in geschichtlichen und andern, die geschicke des ägyptischen volkes bedingenden verhältnissen zu suchen sind, gedeutet werden.

Skrifter utgifna af Humanistiska Vetenskapssamfundet i Upsala. I. 3.

DIE GRUNDBEDEUTUNG UND ETYMOLOGIE

DER WÖRTER

KLEID UND FILZ

IM GERMANISCHEN

NEBST EINEM EXKURSE

VON

A. ERDMANN



UPSALA 1891.
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTR. AKTIEB.

Kleid und *Filz* gehören zu der Zahl der germanischen Kulturwörter. Die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung und den etymologischen Beziehungen dieser beiden Wörter darf noch als unaufgeklärt bezeichnet werden. Zwar sind von mehreren Forschern verschiedene Deutungen vorgetragen worden; aber entweder sind diese Deutungen, wie heutzutage wohl allgemein anerkannt wird, an ihren Verstössen gegen die Sprachgesetze und gegen die historische Wahrscheinlichkeit gescheitert, oder sie sind unerwiesene Hypothesen geblieben.

Meinen eigenen Darlegungen schicke ich einen kurzen Überblick über die bisher vorgeschlagenen Erklärungen, soweit dieselben mir bekannt geworden, voraus.

Kleid. Wackernagel stellte erst die Vermuthung auf, Kleid wäre aus mittellatein. cleda entstanden (Haupts Zeitschrift VI, 297)[1]. Ihm schloss sich L. Tobler in der Germania IV (1859) p. 169 an: »Kleid . . . von clêda abzuleiten, tragen wir kein Bedenken». Sieh auch Lexer, Mhd. Handwtb. (1872). Mlat. cleda bedeutet crates, Reisgeflecht. Es scheint erst spät belegt zu sein. Ducange (Glossarium med. et inf. lat.) führt zwei Beispiele an; aus den Acta S. Yvonis Mss. ». . . domi vero (scil. recumbebat) super Cleda de lignis de grossis baculis virgis contexta», und aus Capitul. Gener. S. Victoris Massil. anno 1313 »Loco portarum Cledæ fiant». In der Germania III. (1858) p. 1—6 handelt J. Grimm ausführlich von dem Worte, das in Lex Ripuaria clida, in Leges Henrici I. cleta lautet[2]. Die Quelle des

[1] Eine lange Reihe von älteren etymologischen Versuchen in Bezug auf Kleid, sieh bei Adelung, Wörterbuch der hochdeutschen Mundart II. 1796. sp 1615—16.

[2] Grimms Vermuthungen betreffs clida zu erörtern, ist nicht nöthig. Ich bemerke nur, dass er clida weder mit Kleid noch mit mhd. glêt (sieh p. 4 Fussnote [1]) zusammenstellt.

mlat. Wortes ist im Keltischen: »du celtique: anc. irlandais cliath, . . . bas-breton cloued, tous mots qui signifient claie», sieh Littré Dictionnaire I. p. 634, wo franz. claie f. prov. cleda, bas-lat. clida, clia, dans les lois des barbares et dans de vieux glossaires (vgl. Diez, Etymol. Wörterbuch² II. p. 249).

Später hat Wackernagel (Ad. Wtb. 1861) Kleid aus slav. gljet Hütte hergeleitet. Dies slav. Wort ist, soviel mir ersichtlich, nirgends belegt [1]. Die Formen der slavischen Sprachen lauten alle mit kl- an, asl. klětĭ f. δῶμα, δωμάτιον domus, lit. klêtis, lett. klēts (sieh Miklosich, Lexicon palæo-slov.-græco-latin. p. 291) und stellen sich ungezwungen zu lit. klóti, bedecken, von der idg. Wurzel kel kl-ê, vgl. lat. oc-culo, cēl-are, ahd. helan, nhd. hehlen (sieh J. Schmidt, K. Z. XXV. p. 126. Persson, Wurzelerweiterung p. 51 in Upsala Univ. Årsskrift 1891. IV. Kluge, Etym. Wtb. s. hehlen; betreffs der Bedeutung vgl. O. Wiedemann, p. 194 der Indogermanischen Forschungen I.). Dass die beiden Etymologien Wackernagels sowohl aus sprachlichen als historischen Gründen (obs. z. B. altenglisches cláð) unmöglich sind, braucht nicht ausgeführt zu werden.

Rudolf Hildebrand sagt betreffs derselben (Deutsches Wörterbuch, Band V. 1873 sp. 1069), dass sie »mehr kühn und fein als geschichtlich vorstellbar» sind. Aber auch sein eigener Vorschlag muss unbedingt abgewiesen werden. Er äussert sich a. a. O. sp. 1070 folgendermassen: »ist aber kleid urspr. gewebtes zeug überhaupt, so kommen nahe liegende nord. wörter vom weben in frage; an dem alten aufrechtstehenden webstuhle wurden die fäden der kette durch angehängte gewichte, urspr. steine (norw. kljåstein, isl. kljâr pl., sg. klê m. [2]) in richtung gehalten; kljâ heiszt isl. diese gewichte anhängen, aber auch das gewebe als

---

[1] Dagegen giebt es ein mhd. glët m. Hütte, Vorrathskammer, Keller; mnd. klêt, kleit n. kleines Haus, Vorrathskammer (Lübben, Mnd. Hdwtb. p. 176), wahrscheinlich slavisches Lehnwort.

[2] altn. klé m. aus *klewon- (vgl. altn. lé m. Sense aus *lewon- zur wl. lū̆) bedeutet ursprünglich "Ball, Kugel", zu der germ. Wurzel klū̆, welche auch im ae. cléowe fem., engl. clew, ahd. chliwi n. chliuwa fem. nhd. Knäuel (aus *Kläuel) vorliegt; vgl. skt. glāus "Ballen". Das Wort steht also ursprünglich weder mit dem Begriffe von "Weben", noch mit demjenigen von "Stein" in Verbindung.

fertig abnehmen (stamen absolvere), ja fertig machen überhaupt (absolvere), und klîð f. ein solches stück zeug das eben in arbeit ist; klæði also vielleicht eig. das fertige stück, das æ in ablautsverhältnis zu dem î in klîð?» Das angezogene altn. Substantivum klîð findet sich nur in Biørn Haldorsens Lexicon Islandico-Latinum-Danicum cura Raskii editum 1814 (p. 459 klíd (so!) f. una explicatio telæ, demensum, et Stykke Tøi som er under Væving, en Opgave of Arbejde i en vis Tid). Es wird weder von Egilsson, noch von Fritzner, Jónsson, Vígfússon oder Thorkelsson in ihren Wörterbüchern gegeben. Folglich darf es mit grosser Gewissheit als wenigstens in der alten Sprache unbelegt gestrichen werden. Die Etymologie dieses unbelegten Wortes zu untersuchen, scheint mir daher unnöthig zu sein. Jedenfalls kann es aus lautlichen Gründen nicht mit dem altn. denominativen Verbum kljá zusammenhängen. Auch in anderer Beziehung sind die Auseinandersetzungen Hildebrands kaum richtig. Die von ihm angenommene Bedeutung »das Gewebe als fertig abnehmen» kommt dem Verbum kljá gar nicht zu (vgl. Vígfússon, Icel. Dict. p. 343, Fritzner, Ordbog[2] II p. 298). Nur das Participium kljáðr hat die Bedeutung »fertig» und zwar — was nicht zu übersehen ist — nur in übertragenem Sinne, vera á enda kljáðr mit etwas abgeschlossen haben, damit fertig sein, z. B. er ek á enda kljáðr at þola þat lengr, d. i. es ist zu weit gegangen, dass ich dies länger dulden könnte, eigentl. ich bin damit fertig, ich bin am Ende meines Ertragens. Dagegen kljáðr in eigentlichem Sinne (vefrinn kljáðr) bezeichnet gar nicht, dass das Gewebe zum Abnehmen fertig ist, sondern dass die herabhängenden Fäden des Aufzuges durch die kljár (sing. klé m.) »Gewichte, Steine» gespannt und in Richtung gehalten sind. Erst nachdem dies bewerkstelligt worden, konnte das eigentliche Weben (der Einschlag) anfangen. Es ist aber leicht zu sehen, wie kljáðr nichtsdestoweniger zu seiner übertragenen Bedeutung »fertig» gelangen konnte. Die Länge der herabhängenden Fäden war durch das Anknüpfen der kljár bestimmt. Der Aufzug war dadurch abgeschlossen und fertig, und somit waren auch die Grössenverhältnisse des ganzen Gewebes festgestellt; vgl. schwed. bildl. slå en knut för ändan på en sak.

Schade (Altd. Wtb.[2] p. 497) verwirft beide Vermuthungen

Wackernagels (sieh oben), Hildebrands Vorschlag wird nicht erwähnt. Über die Etymologie von Kleid sagt er: »wol in einer altkeltischen Gegend aus dem Keltischen entnommen und zuerst eine bestimmte Art feines Gewebe bezeichnend; viell. in England aufgekommen». Da dies aber nur eine hingeworfene Vermuthung ist, welche von Schade durch keine sprachlichen oder historischen Beweise, oder wenigstens Andeutungen, begründet wird, kann auf dieselbe natürlich kein Bezug genommen werden.

Kluge in seinem Etymologischen Wörterbuche (4. Auflage 1889) nimmt an, dass ae. clâ-þ mhd. klei-t (gen. kleides) u. s. w. von einer german. »Wurzel klai etwa weben bedeutend» abgeleitet ist. Eine Wurzel klai (respective gloi) mit der Bedeutung »weben» ist sonst weder im Germanischen noch in den übrigen idg. Sprachen bekannt[1]. Sie beruht bei Kluge offenbar nur auf einer Rückdeutung aus dem Substantivum Kleid, als dessen Grundbedeutung »Gewebe, gewebtes Zeug» angenommen wird. Nach meiner Ansicht ist aber dieser von Hildebrand und Kluge dem germanischen Worte zugewiesene Sinn nicht als der ursprüngliche zu betrachten. Das Wort ist anders aufzufassen. Die Erklärung desselben hängt aufs Engste mit derjenigen von Filz zusammen.

Filz ist im Allgemeinen mit lat. pilus Haar, pileus pilleus Filzkappe, griech. πῖλος Filz zusammengestellt worden. Grimm (D. Wtb. III. 1862. sp. 1631 folg. Filz, sp. 1634 filzen) entscheidet sich, mit Aufgabe verschiedener anderer Vermuthungen, für diese Etymologie des Wortes. Er zieht auch »böhm. plst, poln. pilśń» heran. »die in pilus enthaltne vorstellung des haars scheint grundlage alles, doch musz die des filzes frühe entsprungen sein, wie πῖλος, pileus und pila bezeugen. ob und wann die lautverschobnen filt und filz aus pilus, pileus, die sl. wörter, deren auslaut zu dem deutschen stimmt, von uns entnommen wurden, bleibt dahin gestellt.» Sieh auch Schade, Altd. Wtb.[2] 1872—82 p. 195. Ver-

[1] Franck (Etymol. Woordenboek der nederlandsche Taal (1886 p. 454): "Men houdt zeker terecht "stoffage" voor de grondbet., maar voor een germ. wt. klai "weven" (on. klé, plur. kljár "steen, gewicht aan den weefstoel") bestaat geringe waarschijnlijkheid." Vercoullie (Beknopt etymol. Woordenboek d. nederl. Taal 1890.) sagt p. 129 kurz: "niet verder op te sporen". Ebenso Moriz Heyne, Deutsches Wörterbuch II. (1891) sp. 368: "die Herkunft des Wortes ist dunkel".

coullie, Etym. Wb. p. 286. »wellicht ook Gr. pilos = vilt, Lat. pilus = haar». Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte[2] 1890. p. 475, stellt die Gleichung auf: »griech. πῖλος Filz, lat. pilleus, ahd. filz, altsl. plŭstĭ»; sieh auch ibid. Fussnote; vgl. Miklosich, Etym. Wtb. d. slav. Sprachen 1886. p. 236. Sieh auch Heyne, D. Wtb. I. 1890. sp. 912. Kluge (Etym. Wtb. 1. Auflage 1883, 4. Aufl. 1889. p. 84) sagt nach meiner Ansicht ganz richtig: »Lat. pilus pileus, gr. πῖλος sind kaum verwandt; wahrscheinlicher ist Beziehung zu aslov. plŭstĭ Filz». Über die Grundbedeutung und Etymologie von Filz und plŭstĭ giebt Kluge keine Auskunft.

Meine eigene Erklärung von **Kleid** und **Filz,** zu der ich jetzt übergehe, scheint mir durch zweierlei Gründe, etymologische und sachliche, empfohlen zu sein. Die etymologische Deutung fusst durchaus auf Wurzeln, welche mit der für die beiden Wörter vorauszusetzenden Bedeutung in anderen Bildungen der germanischen Sprachen vorliegen, und auch in anderen idg. Sprachen zu belegen sind. In Betreff der sachlichen Seite der Erklärung kann ich auf Thatsachen verweisen, welche nicht nur aus den älteren Perioden des indogermanischen Lebens bekannt sind, sondern auch heutzutage sich wesentlich bewähren. Ich habe oben auf einen gewissen Zusammenhang zwischen Kleid und Filz hingedeutet. Der Zusammenhang ist natürlich nur ein sachlicher. Kleid und Filz bezeichnen nach meiner Ansicht ursprünglich dieselbe Art Zeug, und zwar kein gewebtes Zeug, sondern ein gefilztes. Die Wörter waren ursprünglich synonymisch. Das urgermanische Wort, welches deutsch Kleid, engl. cloth u. s. w. ergeben hat, hat im Laufe der Zeit seine Bedeutung verändert; dagegen das urgerm. Wort, aus welchem deutsch Filz, engl. felt u. s. w. hervorgegangen, ist seinem ursprünglichen Sinne treu geblieben. Anfangs war aber, wie gesagt, die Bedeutung der beiden Wörter identisch: sie bezeichneten denselben Stoff »Filz»; nur bezogen die Namen sich auf verschiedene Stadien der Filzbereitung. Schrader (a. o. a. O. p. 475) schreibt: »Neben dem Gerben des Leders lassen sich noch zwei andere uralte Formen der Stoffgewinnung, das Filzen und Flechten, unterscheiden. Ersteres, die Kunst, die aufgeschichtete Wolle des Schafes oder anderer wolletragender Tiere mit Wasser zu besprengen, mit Hilfe

des klebrigen Fettes in eine feste Masse zu verwandeln, dann zu pressen und zu walken, ist namentlich bei den nomadischen Völkern[1] turko-tatarischen Stammes zu Hause. Dass sie jedoch auch den Indogermanen bekannt gewesen ist, darauf weist die allerdings auf Europa beschränkte Gleichung» (sieh das Citat oben p. 7). Vgl. Schrader, Linguistisch-historische Forschungen zur Handelsgeschichte und Warenkunde. I. 1886. p. 166, 174. Diese Beschreibung der Filzbereitung ist bekanntlich auch für unsere Zeit zutreffend. Nur ist an derselben zu bemerken, dass nicht nur Wolle, sondern auch die Haare verschiedener Thiere zu Filz verarbeitet wurden und werden.

Ich erkläre **Kleid** als »Zusammenklebung» und »Zusammengeklebtes», speziell die »Zusammenklebung von Wolle und Haaren zu Zeug» und »zusammengeklebtes Zeug», und leite es von der bekannten germ. Wurzel klei klī »klebrig sein, kleben» her, welche in ahd. chlîban intr. »festsitzen», chleiban »fest heften, befestigen, eigentl. machen, dass etwas klebt, festsitzt», altn. klína »schmieren», ahd. chlenen »kleben, schmieren» und vielen anderen germanischen Bildungen vorliegt (sieh z. B. Kluge, Etym. Wtb. s. Klei, Kleister, kleben, kleiben u. a.). Vgl. griech. γλοιός m. klebrige, ölichte Flüssigkeit, γλία und γλίνη Leim; lat. glūs f. (gen. glutis) und glūten n. Leim; slav. glěnŭ m. Schleim < *gloi-no-, glina Lehm < *glei-nā-, u. a. Die Bezeichnung des Filzzeuges als Kleid bezieht sich also nach meiner Ansicht auf den ersten Prozess der Filzbereitung, d. h. auf denjenigen, welchen Schrader mit den Worten »mit Hilfe des klebrigen Fettes in eine feste Masse zu verwandeln» beschreibt.

Filz eigentlich »Stampfung, Pressung», ist dagegen mit Hinsicht auf den zweiten Prozess der Filzbereitung, »dann zu pressen und zu walken», benannt. Die Wurzel ist idg. *peld *pold, german. *felt *folt und liegt im Lateinischen in pello <

[1] Sieh z. B. Strabo, Geographia Lib. VII cap. 3 (curantibus C. Müllero et F. Dübnero. Parisiis. 1853. I p. 254 unten): Τῶν δὲ Νομάδων αἱ σκηναὶ πιλωταὶ πεπήγασιν ἐπὶ ταῖς ἁμάξαις ἐν αἷς διαιτῶνται: Tentoria Nomadum, pilis coactis compacta, infixa sunt vehiculis, in quibus degunt. Strabos Nachricht bezieht sich auf die Roxolani zwischen Tanais und Borysthenes. Die lat. Übersetzung ist nicht ganz exakt: griech. πιλωτός bedeutet einfach "gefilzt", ohne Bezug auf das Material (Wolle oder Haare).

*peldo »ich stosse», im Germanischen in ahd. ane-valz, ae. anfilt »Amboss» vor. Die hierher gehörenden germanischen Verbalformen sind bisher sowohl hinsichtlich der Etymologie als der Bedeutung unrichtig aufgefasst worden, indem man sie mit ahd. faltan faldan »falten» zusammengestellt hat. Sie sind unten p. 17 folg. ausführlich erörtert worden. Ich glaube da dargethan zu haben, dass die sprachlichen Thatsachen der geltenden Anschauung widersprechen, und dagegen entschieden auf die von mir unten vorgebrachte Erklärung hinweisen. Meine Deutung von Filz wird somit eine weitere Stütze erhalten. Es würden aber meines Erachtens die beiden angeführten Wörter, lat. pellere und ahd. anevalz Amboss, genügen, das Vorhandensein einer sogenannten Wurzel idg. peld, pold, germ. felt folt zu beweisen.

Lat. pello aus *pel-do; wie sallo < *sal-do, per-cello < *cel-do (vgl. W. Meyer, K. Z. XXVIII. p. 171. Brugmann, Grundriss I. p. 283. Stolz, Latein. Grammatik p. 311 in Iwan von Müllers Handbuch d. klass. Alterthumswiss. II[2]. P. Persson, Wurzelerweiterung p. 38; anders Fröhde, Bezz. B. III. 308.: aus *pelno). Die einfache Wurzelform idg. pel liegt im Perfectum pepuli vor. Das erweiternde Suffix ist idg. d, nicht dh, wie Stolz, im Gegensatz zu den anderen ebengenannten Forschern, für sallo (und pello) annimmt (sieh Stolz, a. a. O. p. 365 Anmerk.; vgl. Henry, Précis de Gramm. p. 115). Beispiele der Wurzelerweiterung mittelst des idg. Determinativs d sieh bei P. Persson, Wurzelerweiterung p. 35—42, insbesondere p. 41 unten. Die Grundbedeutung des latein. Verbums ist »stossen, schlagen, klopfen, stampfen» z. B. vestra pectora tonsis pellere Ihre Brüste mit den Rudern stossen (Ennius), fores pellere an die Thür klopfen, humum pedibus pellere mit den Füssen auf die Erde stampfen u. s. w. Über verwandte Wörter anderer idg. Sprachen, griech. πελεμίζω, πόλεμος, πάλλω < *παλjω (vgl. gr. σκάλλω < *σκάλjω: lat. per-cello) sieh P. Persson, Wurzelerweiterung p. 68. No. 6.

Dieselbe erweiterte Wurzel, in germanischer Form felt folt, liegt im ahd. anevalz, ae. anfilt »Amboss» mit derselben Bedeutung, »stossen, schlagen, hämmern», vor. In seiner deutschen Grammatik III (1831) p. 469 ist Grimm über den Sinn von -falz im ahd. *anafalz völlig im Reinen. Er vergleicht ahd. anapóʒ Amboss von pôʒan schlagen, lat. incus von cudere, serb. nako-

van, böhm. nakowadlj »von na (ahd. ana) und kovati (= houwan)». In seinem Wörterbuche aber hat er wegen der festgewurzelten Meinung, »dass falten und falzen ein und dasselbe wort sind», diese richtige Auffassung verlassen (sieh a. a. O. sp. 1302. 1303). Kluge (Etym. Wtb.[4] p. 77) stellt auch ahd. *anafalz zu dem Substantivum Falz m. »Falz, Fuge» und dem Verbum falzen »zusammenlegen, falten», giebt aber keinen Aufschluss, wie die Bedeutungen »Amboss» und »falten» mit einander zu vermitteln wären. Über Grimms Erklärung sieh unten p. 44[1].

Die Analogie der angeführten Benennungen des betreffenden Schmiedegeräthes, vor Allem ahd. anapôȥ, scheint mir keinen Zweifel darüber übrig zu lassen, dass dem zweiten Gliede des ahd. anevalz, ae. anfilt, »Amboss» die Bedeutung »schlagen, hämmern» zu Grunde liegt (sieh des Weiteren unten p. 18 folg.). Der Nominalstamm hat Ablaut in der Wurzel- und Suffixsilbe, germ. *faltos- < idg. *poldos- und germ. *feltis- < idg. peldes-; ersteres liegt im ahd. *anafalz, anevalz (sieh Graff III. 519) und ahd. anabolz (sieh die althd. Glossen . . . von Steinmeyer und Sievers I. 509,33) vor, letzteres im ae. anfilt, onfilt (vgl.? Ahd. Gl. 497. 18—20), ne. anvil, mndl. anebilt (: hilt, sieh Oudemans, Middel- en Oudnederlandsch Woordenboek I. p. 177), ndl. aanbeeld; beides scheint im Mndd. vertreten zu sein: mndd. anebolt, ambolt, und anebelte (sieh Schiller-Lübben, Mittelniederdeutsches Wörterbuch I. p. 86), ndd. ambolt (ins Dänische übernommen: ambolt). Das Geschlecht des Wortes war im Ahd. wahrscheinlich masc. (vgl. mhd. valz m. sieh unten p. 40), im Altengl. neutr. oder masc. (vgl. ae. hilt n. und m.); im Niederländ. und Niederdeutschen ist es neutrum[1]. Ahd. anevalz anabolz ist »das Anschlagen, Anhämmern», dann »das Angehämmerte, das Geräth an welchem gehämmert wird»,

[1] Betreffs des Ablautes der Wurzelsilbe vgl. z. B. ahd. melm m.: got. malma m. altn. malmr m. u. a.

Über os- : es- Stämme sieh Noreen, Urgermansk Judlära § 15, wo die betreffende Literatur verzeichnet ist. Kluge, Nomin. Stammbildung § 84. 145 und in Pauls Grundriss I p. 390. Brugmann, Grundriss II p. 393 folg. Über den Wechsel von f und b im Anlaute des Stammes sieh Grimm, Wtb. III. sp. 1303. Kluge, K. Z. XXVI, 82 f. und Pauls Grundriss I, 338. 328. Bugge PBB. XII. 402 f. 408 f.

Betreffs des späteren o- Vokals im ahd. anabolz u. a. vgl. die altdeutschen Personennamen auf -bald, und -wald, später auch -bold und -wold, wie Ercanbald, -bold, Reginwald Reinald Reinold u. a. vgl. d. Trunkenbold, Raufbold u. a.

in vollständiger Übereinstimmung mit ahd. anapôʒ nhd. Amboss, *ahd. pôʒ, bôʒ, mhd. bôʒ m. »Stoss, Schlag». Im Englischen wird bekanntlich to beat, ae. béatan, ahd. pôʒan speziell auch für »hämmern» verwendet.

Der urgermanische Stamm von **Filz** ist *feltos *feltis n. — ersteres im ae. felt, letzteres im ahd. filz — und ist sowohl der Bildung als der Bedeutung nach mit dem eben erörterten Stamme von ahd. anevalz, ae. anfilt, identisch: folglich »das Schlagen, Stossen, Stampfen, Walken», dann »das Gestossene, Gewalkte; speziell das gewalkte Zeug». Mit dieser Erklärung stimmt vortrefflich das altkirchenslav. plŭstĭ fem. »Filz» von idg. *pld-ti-, welches mittelst des gewöhnlichen femininen Suffixes -ti von derselben idg. Wurzel *pel-d abgeleitet ist (vgl. Brugmann, Grundriss I. § 303. II. § 100 p. 277. 286 folg.). Die Bedeutung von plŭstĭ ist auch erst »Stossen, Stampfen», dann »das Gestampfte, Filz» (vgl. z. B. aksl. dati infin. »geben», datĭ fem. »Gabe»)[1].

---

[1] Es geht aus den obigen Auseinandersetzungen ohne Weiteres hervor, dass ich gr. πῖλος und lat. pileus pilleus nicht als mit ahd. filz urverwandt betrachte. Und wahrscheinlich ist mir auch, dass die gewöhnliche Zusammenstellung des griechischen und lateinischen Wortes mit lat. pĭlus "Haar" (sieh Corssen, Aussprache I² p. 525. Osthoff, Morphol. Untersuch. IV. p. 153. Brugmann, Grundriss II p. 190. Kluge, Etym. Wtb.⁴ p. 84. u. a.) nicht das Richtige getroffen hat. Ich glaube, die beiden Wörter sind von der Wurzel pis- mittelst des Suffixes -lo abgeleitet; *pis-lo- > *piz-lo- ergiebt gr. πῖλος, lat. *pīlus oder *pīlum, eigentl. "Gestampftes, Gestossenes"; vgl. lat. bēlua aus *beslua, cūlus aus *cuslo u. a. (sieh Stolz, Latein. Gramm. p. 309, in Iwan von Müllers Handbuch II.² vgl. Brugmann, Grundriss I p. 429), griech. χείλιοι (ion.), χήλιοι (dor.) aus *χεσλιοι (sieh Brugmann, Gr. Gr. p. 70 in Müllers Hdb., und Grundriss I. p. 424). Wegen der Bedeutung vgl. lat. exemplum eigentl. "Herausgenommenes", templum eigentl. "Abgeschnittenes, Abgegrenztes" (sieh Brugmann, Grundriss II p. 192). Lat. *pīlus *pīlum "Filz" ist im Stamme mit lat. pīlum n. Mörserkeule (auch pīla fem.), Wurfspiess identisch, und mit lat. pīla f. Mörser, Pfeiler nächstverwandt. Ob lat. pĭla f. Ball, Knaul, Kugel, runder Haufen von einer einfacheren Wurzelform pei pĭ abgeleitet ist? (sieh über das Wurzeldeterminativ s im Indogermanischen, z. B. kleu : kleu-s "hören", ei : ei-s "gehen, eilen" u. a. Persson, Wurzelerweiterung und Wurzelvariation p. 77—89 in Upsala Univ. Årsskrift 1891. IV.; vgl. wegen der Bedeutung von lat pĭla, oben p. 4³) altn. klé m. etc.). Über idg. *peiso- stampfen sieh z. B. Fick, Vergleich. Wtb.⁴ I p. 472. Brugmann leitet lat. pīlum von *pinslo- her (Grundriss I p. 429); *pis-lo- wird aber auch pīlum ergeben, wonach auch gr. πῖλος, lat. *pīlus oder *pīlum "Filz" auf dieselbe Grundform zurückgeführt werden

Die Formen der neuslavischen Sprachen bulg. plŭst m., czechisch plst' f., pol. pilść, pilśń (»pilśń beruht wohl auf pilść«), os. pjelść, kleinruss. połst', westruss. pil'ść, russ. polstĭ, sieh bei Miklosich, Etym. Wtb. d. slav. Sprachen 1886 p. 236.

Der westgermanische Stamm von **Kleid** ist *klaiþos- n. (und *klaiþo- n.). Bekanntlich ist das Wort im Althochdeutschen unbelegt. Es tritt erst im Mittelhochdeutschen (Mitte des 12. Jahrhunderts) auf, mhd. kleit (gen. kleides, plur. kleit und kleider). Mndd. klêt n. (pl. klêdere) altfries. klêth, klît, klàth, klâd n. (pl. nom. klâthar, accus. klâthar, klâthera u. a.). Mndl. cleet n. (pl. clêdre und clêde). Es wird gewöhnlich als o-Stamm angesetzt, wonach der Plural -er als Analogiebildung aufzufassen wäre. Paul, Mhd. Gramm.[3] § 123. Anm. 2. führt mhd. kleit unter den Wörtern auf, welche »im nhd. den pl. auf -er bilden, im mhd. noch überwiegend oder ausschliesslich die ältere bildung ohne -er haben«. Lexer (Mhd. Wtb.) führt neun Beispiele von pl. Kleider gegen eins von pl. kleit an; dies ist aber gewiss nicht das faktische Verhältniss der beiden Formen. Lexer hat es mehr darauf abgesehen mhd. pl. kleider zu belegen als eine proportionale Auswahl der beiden Pluralformen vorzulegen. Der endungslose Plural war im Mhd. die gewönlichere Form. Dass aber solche endungslose Pluralformen mhd. analogisch eintreten können neben den ursprünglicheren Formen auf -er, beweist z. B. mhd. pl. rint neben rinder, ahd. nur pl. (h)rindir, von (h)rint n., Stamm *hrindis-. Dann ist zweierlei zu bemerken, erstens dass der Plural auf -er schon in der frühsten Zeit, wo das Wort auf dem Kontinente auftritt, in allen kontinental-germanischen Dialekten (mhd. mndd. altfries. mndl.) vorkommt, zweitens dass das Altenglische für das

---

können. Von lat. *pīlus *pīlum "Filz" ist lat. pīleus m. (und pīleum n.), pilleus m. (und pilleum n.) Filzhut, Filzkappe abgeleitet (eigentl. wohl Adjectivum, so dass apex zu supplieren ist?). Curtius (Griech. Etym.[4] p. 277): "pilleus ist nach Fleckeisen "50 Artikel S. 35" mit ll zu schreiben, was indess schwerlich etymologische Bedeutung hat. Wie sich lat. pīlu-s Haar hiezu verhält, ist nicht ganz deutlich." Sieh auch Wagener Hauptschwierigkeiten der latein. Formenlehre 1888 p. 123. Über dies Schwanken der Aussprache und der Schreibung, z. B. "littera (und litera, inschr. auch leitera) . . . allūcinārī (und alūcinārī): gr. ἀλύω . . . ἠλεός", sieh Brugmann, Grundriss I p. 464 folg. Fröhde, Bezz. Beitr. III. p. 286—295.

Vorhandensein des os- es-Stammes zeugt. Neben dem gewöhnlichen ae. cláþ ist ein seltenes ae. clǽþ belegt, (Ags. Leechdoms II. 260,28), was auf *klaiþos- *klaiþis- hinweist. Dies nöthigt uns aber natürlich nicht, auch für die anderen westgerm. Dialekte einen os-Stamm anzunehmen, denn bekanntlich liegen öfters o- und os-Stämme einander zur Seite z. B. ae. hláw, hlǽw m. < *hlaiwos-, hlaiwis- neben got. hlaiv n. ahd. asächs. hlêo m. < *hlaiwo- (vgl. got. hlaivaz-nôs fem. plur.) u. a. Es sind aus diesen Gründen *klaiþos- und *klaiþo- oben als westgermanisch angesetzt worden.

Der altnordische Nominalstamm ist *klaiþio- *klāþio-, wie ich im Arkiv för nordisk Filologi VII p. 82 folg. glaube dargelegt zu haben. Hellqvist (ibid. p. 32) betrachet altn. klǽðe als Ableitung eines Lehnwortes »*kláð = ags. cláð», Kluge sagt (in Pauls Grundriss I p. 785) »an. klǽðe kleid ae. clǽþ (Nebenform zu cláþ)». Die letztere Ansicht ist wegen der im Lappischen vorliegenden Formen sicher unrichtig; es weisen diese Formen, laððe und læððe, auf einen altnord. Stamm *klāþio- (sieh Arkiv VII p. 83). Die Auffassung Hellqvists wäre wahrscheinlicher; gegen dieselbe spricht aber meines Erachtens sowohl der abweichende (abgeleitete) Stamm des nordischen Wortes wie auch die frühe Entlehnung desselben ins Lappische. Denn diese hat wahrscheinlich vor dem Eintritte des i-Umlautes (vgl. lap. laððe) stattgefunden, jedenfalls zu einer Zeit, wo das j der Ableitungssilbe noch bewahrt war (sieh a. a. O.). Vgl. auch unten p. 14 folg. über die Verbreitung des Wortes im Germanischen.

Für meine oben p. 7 dargelegte Ansicht, nach welcher die Wörter Kleid und Filz dieselbe Thätigkeit oder denselben Gegenstand von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus bezeichneten, können mehrere Analogien aus verwandten Gebieten vorgebracht werden. Ich erinnere an die idg. Benennungen des Webens und Spinnens. Neben der gemeinindogerm. Wurzel wē »weben», skt. vâ »weben, flechten» (vayati »er webt, flicht», vâtavê, ô-tum inf., ôtu »Einschlag», gr. ἤ-τριον »Aufzug des Gewebes», germ. *wê-ti altn. vá-ð gewebtes Zeug, ae. wǽ-d f. ahd. wâ-t f., lit. vó-ras »Spinne», mit ihren Erweiterungen idg. wē-bh, wē-dh z. B. skt. ûrṇa-vâbhi »Spinne», eigentl. »Wollenweber», gr. ὑφαίνειν, ahd. weban, u. s. w.) ist eine Reihe von anderen

Wurzeln auf die idg. Sprachen vertheilt, lat. texere, têla »Aufzug», gr. ἄττομαι »ich webe», ἀντίον »ein Theil des Webstuhls, Schaft» (? skt. atka Gewand); gr. κρέκω »ich webe», κρόκη »Einschlag», asl. krosno »Weberstuhl» (sieh Schrader, Sprachvergleich.[2] p. 477. Handelsgeschichte p. 178—180. Persson, Wurzelerweiterung p. 44. 98. 228. Kluge, Etym. Wtb. s. weben, Fick, Vergl. Wtb.[4] I. p. 124. 547). Über Wörter des Spinnens sieh Schrader, Sprachvergl. p. 478—480. Handelsgeschichte p. 174—178. u. a.

Die Veränderung der Bedeutung, welche das Wort »Kleid» im Germanischen durchgemacht, hat wahrscheinlich schon in gemeingermanischer Zeit begonnen. Nur dadurch wird es erklärlich, wie Kleid in allen germanischen Sprachen wesentlich dieselbe neue Bedeutung bekommen hat, während Filz durchgehends seiner ursprünglichen treu geblieben [1]. Der Weg der Veränderung kann entweder Filzzeug > Zeug im Allgemeinen, auch gewebtes, > Kleid, Kleidung; oder aber Filzzeug > Kleid aus Filzzeug > Kleid im Allgemeinen und dann Zeug (Tuch) im Allgemeinen, gewesen sein. Eine Entscheidung zwischen den beiden Alternativen dürfte schwer zu treffen sein, und ist auch für unsere Frage von keinem Belang. Für beide können analoge Beispiele angeführt werden. Es ist in Bezug auf Erzeugnisse des menschlichen Kunstfleisses ziemlich häufig der Fall, dass Bezeichnungen, welche auf der Verwendung eines speziellen Materiales begründet sind, fortwährend beibehalten werden, ohne Rücksicht darauf, dass sie durch die Fortschritte der Kultur und der Kunst im Grunde ganz unzutreffend geworden sind. Man spricht von einer Stahlfeder, Bleifeder (schwed. »stålpenna», »blyertspenna»), schwedisch auch von einem »bläckhorn af glas» (gläsernes Tintenfass); gotisch ist haurds f. nur Thür, ϑύρα, und zwar ohne Rücksicht auf den Stoff, aus welchem dieselbe hergestellt ist (vgl. ahd. hurt f. »Hürde, Flechtwerk aus Reisern», altn. hurð f. »Hürde; Thür»). Ahd. wât f. Kleidung,

---

[1] Der übertragene Gebrauch von d. Filz im älteren Nhd. für "einen bäurischen ungeschliffenen Kerl", dann für "einen zähen und geizigen Menschen" (noch heute), auch abstrakt "Rüffel, Verweis" (sieh Grimm, D. Wtb., Heyne, D. Wtb., u. a.) kommt hier nicht in Betracht. Das Wort filt im Dänischen kommt früh auch in dem Sinne von "Gnier" vor, daneben fils, filts in dieser übertragenen Bedeutung (sieh Kalkar a. p. 15. a. O.).

eigentl. Gewebe, mhd. rauhe wât Pelzwerk (sieh Lexer, Mhd. Hdwtb. III. sp. 704).

In Betreff ihrer Verbreitung in den altgermanischen Sprachen gehen die Wörter Kleid und Filz wenigstens anscheinend ziemlich weit aus einander. Nur im Altenglischen treffen beide zusammen, ae. clâþ (und clǣþ) m. Tuch, im Plur. Kleider, und felt m. Filz. Anderseits fehlen im Altsächsischen beide Wörter. Ahd. besitzt filz m. Filz, ahd. *kleit mangelt. Altnord. hat klǣþe n. Tuch, Kleid, aber nicht *feltr oder *filtr n. oder m. Ebenso im Altfries. klâth, klêth, aber nicht *felt oder *filt. Im Mhd. Mndd. und Mndl[1]. finden sich beide: mhd. kleit n. und vilz m., mndd. klêt n. Zeugstoff, Kleid, und vilt m., mndl. cleet n. und vilt n. Ins Dänische und Schwedische ist filt aus dem Mndd. erst im 16. Jahrhundert entlehnt; dän. filt ist aus dem Jahre 1574 belegt (sieh Kalkar, Ordbog over d. ældre da. Sprog p. 538), schwed. filter aus dem Anfang desselben Jahrhunderts (in der Bedeutung filtrum in Peder Månssons Stridskonst, sieh Söderwall, Ordbok öfver svenska Medeltidsspråket I. p. 250). Im Gotischen sind beide Wörter unbelegt. Freilich ist Entlehnung ins Mittelhochdeutsche möglich, und wird auch allgemein angenommen (sieh Heyne, D. Wtb. I. sp. 368. vgl. auch Kluge, Etym. Wtb. s. v.). Dabei würde für das Mhd. nicht einfache Entlehnung, sondern auch eine analogische Umbildung des Wortes vorauszusetzen sein; mndl. cleet oder frühme. clàth: mhd. kleit. Heyne (a. o. a. O.) scheint an Entlehnung aus dem Altnordischen oder

[1] In der altniederfränkischen Interlinearversion der Psalmen steht Psalm LXIV. 14: anaclados sint uuittherâ scâpô, inde dale thion sulun mit fruhti, induti sunt arietes ovium et valles abundabunt frumento (nach Heynes Abdruck in Kleineren altniederdeutschen Denkmälern 1867; anaclados in Fussnote, im Texte hat es Heyne in anacleida geändert). Die Übersetzung stammt aus dem 9. Jahrh., die Hs. ist aber verschollen, es finden sich nur junge Abschriften und Drucke. Die Sprache ist altniederfränkisch (sieh Heyne, a. a. O. p. VII. VIII. Braune in PBB. I. p. 12. Kögel in Pauls Grundriss II. 1. p. 243). Die Form anaclados ist, wie ersichtlich, verderbt. (In die sogen. Glossæ Lipsianæ ist das Wort nicht aufgenommen.) Da aber die Sprache dieser Interlinearversion sonst nicht altenglischen Einfluss bekundigt, liegt kein Grund vor, das Wort als entlehnt zu betrachten. Es würde demnach dem Altniederfränkischen des 9. Jahrhunderts angehören und den weitältesten Beleg unseres Wortstammes im kontinentalen Westgermanischen darbieten.

Altenglischen ins Kontinentaldeutsch zu denken, was wenigstens betreffs der ersteren Quelle aus kulturhistorischen Gründen kaum wahrscheinlich ist. Da es keinem Zweifel unterliegt, dass sowohl Kleid als Filz altererbtes gemeingermanisches Sprachgut ist, ist der Umstand, dass Kleid im Althochdeutschen und Altsächsischen fehlt, bei dessen Auftreten im Mittelhochdeutschen und Mittelniederdeutschen kein zwingender Beweis gegen das Vorhandensein des Wortes schon im Deutschen der frühsten Periode. Es giebt ja bekanntlich mehrere Beispiele von solch einem späten Erscheinen unzweifelhaft altererbter deutscher Worte, vgl. z. B. Eifer, Strafe, Fehme, Laich, schicken, haschen (alle erst mhd.); Bemme, nergeln, sprühen (alle erst nhd.) u. a. (sieh Kluge, Etym. Wtb. Grimm, D. Wtb. s. vv.). Und es dürfen bei der Beurtheilung der Frage auch der relativ geringe Umfang und der hauptsächlich religiöse Inhalt der ahd. und altsächs. Literatur, im Vergleich mit der altengl. und altnord. Literatur, nicht ausser Acht gelassen werden. Freilich ein gewöhnliches und verbreitetes Wort kann kleit im Ahd. nicht gewesen sein.

Aus dem Neuhochdeutschen hat das Litauische kleidà, das Lettische kleite entlehnt. Die lappischen Formen sind oben p. 13 erwähnt. Aus dem Germanischen stammt mlat. filtrum feltrum, das im ital. feltro, franz. feutre u. s. w. fortlebt, und auch durch Rückentlehnung ins Germanische gedrungen ist, nhd. Filter n. und m. »Seihtuch», ndl. filter n., u. s. w. (sieh Diez, Etymol. Wtb.[2] I. p. 177)[1].

[1] Vorstehender Aufsatz ist aus einem am 23. November 1889 in der philologischen Abtheilung des Humanistiska Vetenskapssamfund zu Upsala gehaltenen Vortrage umgearbeitet.

Exkurs.

Ich habe oben (p. 8 folg.) eine germanische sog. Wurzel felt-, folt- (falt-) »stossen, schlagen, hämmern» statuiert und in einigen nominalen Bildungen erwiesen. Die Frage kann aber natürlich nicht als erledigt betrachtet werden, bis die verschiedenen anderen Bildungen (verbalen und nominalen), welche nach meiner Ansicht zu derselben Wurzel gehören, untersucht und nach Form und Bedeutung erklärt worden.

Wie ich a. a. O. angedeutet habe, wird deutsches falzen und damit zusammenhängende Bildungen von allen mir bekannten Lexikographen (welche sich überhaupt über die Etymologie des Wortes aussprechen) einstimmig mit deutschem falten zusammengestellt. So z. B. STIELER, Teutscher Sprachschatz 1691. p. 430. ADELUNG, Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart II. 1796. p. 38. GRIMM, Deutsches Wörterbuch III. 1862. sp. 1303. WEIGAND, Deutsches Wörterbuch[4]. I. 1881. p. 500. LEXER, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch III. 1878. sp. 16. (Auch BENECKE-MÜLLER-ZARNCKE, Mhd. Wörterbuch III., von Müller 1861. weist durch seine Angaben über die Bedeutungen des Wortes und über ihren Zusammenhang auf die nämliche Auffassung hin, sieh p. 234. vgl. auch SCHADE, Altdeutsches Wörterbuch[2] 1872—1882. p. 160.) KLUGE, Etymologisches Wörterbuch d. deutschen Sprache[4] 1889. p. 77. HEYNE, Deutsches Wörterbuch I. 1890. sp. 862[1].

---

[1] Im Folgenden werden diese Wörterbücher einfach durch die Namen der respektiven Verfasser bezeichnet, z. B. Grimm für Grimms Deutsches Wörterbuch, BMZ. für Benecke-Müller-Zarncke, Mhd. Wtb. u. s. w.

Grimm sagt a. eben a. O.: »der angel, um den sich hier alles dreht, ist, dasz falten und falzen ein und dasselbe wort sind, wie schon die doppelt vorkommenden und gleichbedeutigen zusammensetzungen falteisen, faltmesser, faltstul neben falzeisen, falzmesser, falzstul anzeigen.» Kluge: »Ohne Zweifel gehört die Sippe zu falten; mhd. valz wäre got. *falti-, was wahrscheinlich für falt-ti, pltni- stehen würde (vgl. schnitzen zu schneiden).» Sieh auch Kluge in Paul-Braunes Beiträgen IX (1884) p. 182: »So könnte ahd. *falzên*, nhd. falzen (aus *faltai-) neben *falþan* wol auf falddai- < faltai- beruhen und ein idg. pltnâ zur voraussetzung haben, obwol nach dem erweichungsgesetz des vorigen abschnittes die möglichkeit einer idg. nebenform plday- (resp. auch pldnâ-) nicht ausgeschlossen ist.»

Es ist diese allgemeine Anschauungsweise — wie schon aus Grimms oben citierten Worten hervorgeht — wesentlich durch Rücksichtnahme auf die neuhochdeutschen Bedeutungsverhältnisse bestimmt worden. Grimm, welcher bei seiner Behandlung der Worte *anafalz und anapôʒ (sieh oben p. 9) auf dem, nach meiner Ansicht, einzig richtigen Wege war, ist später wegen der vorgefassten Meinung von dem formellen und begrifflichen Zusammenhange der Verba falzen und falten von demselben wieder abgekommen. Seine Ansetzung der Wortbedeutungen in der ersteren Wortsippe ist deshalb sehr unklar und verworren ausgefallen..

Formell sind die Verba falzen und falten nebst Ableitungen bekanntlich durch alle Sprachperioden ganz getrennt. Ein lautgesetzlicher oder analogischer Zusammenfall ist in keiner Flexionsform eingetreten. Aber auch begrifflich stehen sie sich bis in die neuhochdeutsche Zeit ganz ferne. Die althochdeutsche und mittelhochdeutsche Periode hindurch sind die Wörter der Bedeutung nach völlig geschieden; erst in der neuhochdeutschen ist zwar kein Zusammenfall, aber doch theilweise eine Annäherung von falzen an falten eingetreten (sieh p. 46). Auch im Neuhochdeutschen können aber die Worte nur in sehr wenigen Fällen promiscue verwendet werden. In den allermeisten Fällen behält falzen, auch da wo es sich der Bedeutung von falten nähert, seine eigene wohlbegrenzte Gebrauchssphäre, welche an den ursprünglicheren Sinn des Wortes erinnert. Die Prüfung der betreffenden Belege

wird dies beweisen. Es ist ja allgemein anerkannt, dass man, um der Grundbedeutung eines Wortes nachzuspüren, womöglich von den ältesten Belegen und Bedeutungen ausgehen muss, und die späteren aus jenen erklären, nicht — wie in diesem Falle geschehen ist — umgekehrt. Es ist ferner eine anerkannte Thatsache, dass im Laufe der Zeit die Gebiete (Grenzen) der Begriffskategorien sich vielfach verschieben und verändern (vgl. Paul, Principien der Sprachgeschichte[2] cap. IV.), so dass Rückschlüsse aus einer späteren Zeit hinsichtlich der begrifflichen Anknüpfungen eines Wortes in einer älteren Periode nicht ohne spezielle Untersuchungen mit Sicherheit gemacht werden können. Es ist bei der Erörterung von falzen immer ein Hauptgewicht auf die jetzige nahe Berührung zwischen den Begriffen »Fuge» und »Falte» gelegt. Die Berührung scheint mir auch heute nur in besonderen Fällen vorhanden zu sein (sieh unten). In der althochdeutschen Zeit ist auch nicht die leiseste Spur einer solchen Berührung aufzuweisen. Die Begriffe der betreffenden ahd. Verba liegen einander ganz ferne. Der Nominalbegriff »Fuge» steht mit seinem Gegensatze »Riss, Spalte» in Beziehung, so dass unter Umständen selbst das eine Wort für das andere eintreten kann. Vgl. contignationem gislizunga Ahd. Gloss[1]. I. 467,64. (vgl. scissuras kisliz I. 447,53.) conpago cauoagida I. 336,35. vgl. 75,20. 84,9. 323,42. 338,48. Diese Berührung ist ganz natürlich, denn eine Fuge ist oft ein Riss gewesen und kann fortwährend als solche gedacht werden. Dagegen liegt, wie gesagt, der Begriff »Falte» in der älteren Zeit ganz abseits von demjenigen der »Fuge» und scheint nicht einmal in die Begriffssphäre von »Riss, Spalte», hinüberzugreifen.

Eine klare Übersicht der Bildungen, welche der westgermanischen Sippe von falzen angehören, und der Bedeutungen, welche diesen Bildungen zukommen, scheint mir am Besten in der Weise gewonnen werden zu können, dass die sämmtlichen betreffenden Bildungen jeder besonderen der drei deutschen Sprachperioden im Zusammenhange untersucht und erörtert wer-

---

[1] Ahd. Gl. = Die althochdeutschen Glossen gesammelt und bearbeitet von Steinmeyer und Sievers. Bd. I. (1879). II. (1882); III. und IV. sind noch nicht erschienen.

den. Erstens wird durch diese Anordnung das Alter jeder Bildung und jeder Bedeutung deutlich hervortreten. Zweitens wird die Möglichkeit, gegenseitige Beeinflussung der Bedeutungen anzunehmen, auf ein richtigeres Maass eingeschränkt. In diesem Punkte gerade, ist bei den bisherigen Darlegungen am Meisten gesündigt worden.

Ich werde jetzt versuchen, die historische Entwickelung der Bildungen und Bedeutungen der Wortsippe von »falzen» im Deutschen darzulegen. Diese Sippe ist nur im Westgermanischen bewahrt, und zwar (mit Ausnahme der Substantiva ae. anfilt, mndd. anebolt etc. und ae. felt, mndd. vilt etc. sieh oben p. 10. 15) nur im Ober- und Mitteldeutschen. Rationelle Vollständigkeit in der Behandlung der Frage wird erstrebt.

Althochdeutsche Periode.

I. Grundbedeutung und direkt aus derselben entwickelte Bedeutungen.

A. Grundbedeutung »stossen, schlagen, hämmern».

Ahd. *anevalz, anabolz* m. Amboss (sieh oben p. 10. folg.).

Ahd. *falz, *balz m. (der Vögel) ist unbelegt, war aber zweifellos vorhanden (sieh unten p. 29).

B. Bedeutungen, welche sich direkt aus der Grundbedeutung entwickelt haben.

1. »festschlagen, feststossen».

Ahd. *falcit* Pa., *falcit* gl. K., *falzit* Ra. = lat. fulcit (Ahd. Gl. I. 146,29. Graff III. 518).

Die Bedeutungsentwickelung »schlagen, stossen» zu »festschlagen, feststossen» im ahd. Worte gilt mir durch die beiden folgenden Übereinstimmungen als sicher begründet. Erstens beweist die nächstfolgende Glosse [1] (I. 146,30.) munit pihniutit den

[1] Bd. I. p. 1—298 der Althochdeutschen Glossen . . . von Steinmeyer und Sievers enthält Alphabetische Bibelglossare, p. 1—270 die Hrabanisch-Keronische Sippe, bei der alphabetische und synonymische Anordnung sich kreuzen; z. B. nach fulcit falzit und munit pihniutit steht als dritte synonyme Glosse (I. 146, 31) firmat

analog nüancierten Gebrauch eines sinnverwandten Verbums. Germ. *hneutan ist im Ahd. nur in pihniutan st. v. bewahrt, das nur in den Glossen belegt ist. Im Altnord. aber ist hnjóða st. v. »stossen, schlagen, hämmern, festschlagen, nieten» gewöhnlich (sieh Fritzner, Ordbog[2] II. p. 29). Aus der Grundbedeutung »stossen, schlagen» erklären sich die zwei ahd. Bedeutungen des pihniutan 1. munire d. i. festschlagen, befestigen in Pa. Ra. gl. K. 2. excutere d. i. fortstossen gl. K. (sieh Graff IV. 1126. Schade[2] p. 62. 410. vgl. Kluge[4] s. Niet). Zweitens wird an einer anderen Stelle derselben Glossensammlung (der Hrabanisch-Keronischen Sippe) lat. fulta durch pistoȥȥan gl. K. pistoȥan Ra. Sustentata fulta R. übersetzt (Ahd. Gl. I. 254,22.). Hier ist fulta mit lat. stipata zusammengestellt, was auf eine abweichende Anschauung der Bedeutung hinzudeuten scheint. Es geht aber aus der ahd. Glosse zu stipata, kistikit gl. K. kistickit Ra. (Ahd. Gl. I. 254,21.) [1], sowie auch aus Sustentata fulta R., deutlich hervor, dass pistoȥȥan nicht als »zusammengepresst oder voll gedrängt», sondern als »festgesteckt, fixus» aufzufassen ist [2] (vgl. auch Stipat stikhit, conponit kisezzit I. 254,19. 20. stipate me arspriuzit

---

cafastinot Pa. (sieh unten p. 22). Vgl. über die Hrab.-Ker. Sippe Bd. I. p. X. Sieh auch Braune, Althochdeutsches Lesebuch. 1875. p. 158.

[1] Ahd. sticchan schw. v. pungere; stipare; ...; figere, festheften, feststecken (sieh Schade[2] p. 871).

[2] Auch die theilweise verderbten Glossen I. 144, 25 fulcire pituhan Pa. pitrikan gl. K. pitrungan Ra. fulcire sustentare R. weisen nach derselben Richtung der Bedeutungsentwickelung, wie falzit pistoȥȥan, hin. Vgl. ahd. dûhan drücken, pressen (farduhta oppressit Ahd. Gl. I. 426, 60), ahd. dringan thringan drängen, fest andrücken (sieh Graff V. 368. 504. Schade[2] p. 114. 111).

Lat. fulcire wird in den ahd. Glossen auf sehr verschiedene Weise, d. i. von wechselnden Gesichtspunkten aus, wiedergegeben. 1. festschlagen: ahd. falzit, pistoȥȥan, sieh oben. 2. stützen, durch eine Stütze aufrecht erhalten: fulciet(ur) gispriuȥit I. 502, 3. vgl. 469, 21. u. a. arsprivȥet I. 550, 14. 3. durch eine stützende Unterlage befestigen: fulcite unterleccet untirlegit I. 550, 16. 17. 4. aufrichten, in die Höhe heben: fulcitus arrukit irrukit irruckit I. 146, 32. vgl. subleuatus untarhapan I. 146, 33; sustentat inthepit l. gistiurit I. 535, 21. 5. steif, stark machen: fulciet(ur) gistiuelt gistrenzit (wohl für gistrengit vgl. Graff VI. 757) I. 502, 6. fulcite ufstifilt I. 550, 18. 6. adjuvare: fulciat follaceohe folazeohe I. 146, 34 (hier hat vielleicht der Anklang des lateinischen Wortes an das deutsche bei der Wahl der Glosse mitgewirkt. Vgl. jedoch adminicula follazuht I. 150, 39). 7. ausbessern: fulciretur gipuoȥitvurti I. 467, 11.

mih I. 553,15. Stipis stiura, stipatus kistiurit I. 252,5. 12. vgl. p. 21 Fussnote 2, 2). Die anderen ahd. Glossen von lat. fulcire sieh p. 21 in derselben Fussnote. Es ist betreffs derselben noch besonders zu bemerken, dass nirgends eine Berührung zwischen fulcire und dem Begriffe »falten, zusammenlegen» an den Tag tritt, was für die Beurtheilung der begrifflichen Beziehungen vom ahd. falzit, dem ältesten Belege seiner Wortsippe, nicht ohne Belang ist. Grimm hält (D. Wtb. III. sp. 1304.) lat. fulcit an der betreffenden Stelle der Ahd. Glossen (I. 146,29.) für fehlerhaft und will es in falcat bessern, um die Glosse in Übereinstimmung mit dem von ihm dem ahd. falzit untergelegten Sinne »falten» zu bringen. Diese Textemendation ist ganz irrthümlich, wie schon aus dem Zusammenhange der Glossen evident hervorgeht. Es folgen auf einander als synonym: Fulcit munit firmat; Fulcitus subleuatus; Fulciat auxiliet adiuuat; Fultus auxiliatus sustentatus.

Ob ahd. *falzit* der Glossen zu einem starken Verb ahd. falzan *fialz *gifalzan, oder zum schwachen ahd. falzjan zu stellen ist, ist nicht mit Gewissheit zu entscheiden. Die Form selbst giebt uns keinen Aufschluss, da ja Präsens Indicat. 3. Sing. falzit ebenso gut dem einen wie dem anderen Verbe angehören kann. Die Ansetzung eines starken ahd. falzan wäre durch die zahlreichen formverwandten Verba wie ahd. faltan faldan, haltan, waltan, wallan, fallan u. s. w. gestützt. Und der Sinn der Glosse falzit stimmt aufs Engste mit der oben ermittelten Grundbedeutung der Wurzel zusammen. Anderseits gilt diese letzte Bemerkung fast in demselben Grade von dem im nächsten Paragraphen B. 2. erörterten schwachen Particip untarfaltztaʒ. Es kann natürlich die starke Form neben der schwachen vorgelegen haben, vgl. ahd. houwan: houwôn, faldan: faldôn u. a. Wenn das Alter des mhd. Particip gevalzen sich bestimmen liesse (sieh unten p. 36), wäre die Frage damit entschieden. Am Richtigsten scheint es mir, da ja keine gesicherte starke Form[1] belegt

[1] Die Annahme, dass es im Althochdeutschen ein starkes Verbum felzan falz fulzumês folzan gegeben hätte (sieh Grimm, Deutsche Gramm. II. p. 216, vgl. Verlorne starke verba II. p. 57 folg.. Weigand[4] I. p. 500. Lexer III. sp. 62) ist nicht berechtigt. Dasselbe gilt auch betreffs des von Kluge (sieh oben p. 18) angesetzten ahd. falzên der dritten schwachen Conjugation.

ist, für das Althochdeutsiche nur schwaches *falzjan* »schlagen, stossen, hämmern» anzusetzen. Das frühere Vorkommen eines starken (redupl.) falzan ist dadurch natürlich nicht von der Hand gewiesen.

B. 2. »ausmeisseln, eingraben, sculpere, cælare».

Ahd. *falzjan* schw. v. kommt in dieser Bedeutung im Ahd. nur ein einziges Mal vor, in der Zusammensetzung *untarfalztaʒ* (part. pass. accus. sing. neutr.) interrasilem Ahd. Gloss. I. 323,13. (Codex S. Galli 295). Schade[2] p. 1048 sagt: »[untarfalzjan], — falzan ahd. schw V. Fugen wozwischen machen (die Fugen dann mit etwas andern auszulegen): nur in untarfalzit interrasilis Graff 3,519. d. i. durchbrochen, in durchbrochener u. eingelegter Arbeit[1]. S. falzjan.» und p. 160: »[falzjan], falzan ahd. . . . anfügen, anlegen; einfügen, einlegen, bes. Edelsteine in Gold. Zum ahd. falz.» Diese Darlegung der Bedeutung fängt von einem ganz unrichtigen Ausgangspunkte an. Ahd. untarfalztaʒ ist »hie und da eingraben». vgl. ahd. untarweban st. v. intertexere, unterweben, durchweben mit; untarhekjan schw. v. intersepire, u. a. Eingrabung und Fuge sind ganz verschiedene Begriffe. Die Ansicht, nach welcher untarfalztaʒ mit dem Begriffe »Fuge» nichts zu thun hat, wird durch die folgende Erörterung von interrasilis begründet, und durch die Untersuchung über den späteren (mhd.) Gebrauch des Verbes falzjan ferner bekräftigt werden. Obwohl das ahd. Wort ein ἅπαξ λεγόμενον ist, ist die richtige Feststellung seiner Bedeutung für unsere Frage von wesentlichem Gewicht.

Interrasilis (nachaugust. Wort) bedeutet 1. hier und da beschabt, h. u. d. beschnitten; dann durchbrochen, mit durchbrochener Arbeit z. B. coronas cinnamo interrasili auro primus om nium in templis Capitolii, atque Pacis dicavit Vespasianus Aug., Plinius (sieh Freund, Wtb. d. lat. Spr. II. 1844 p. 1147). Interradere ist hier und da schaben, poliren; hier und da beschneiden, ausschneiteln (sieh Freund) z. B. arbores si spisse posueris, fructuosæ non erunt, nisi eas interraseris, Columella. Du Cange, Glossarium med. et inf. latin. 1884. IV. p. 396. inter-

[1] Durchbrochene Arbeit wird nicht an den durchbrochenen Stellen eingelegt.

rasilis cælatus, incisus z. B. laminam auream jussit interrasilem fieri; fecit crucem anaglypham interrasilem ex argento purissimo. Bei Lactantius u. a. z. B. ad luxuriam retulit pulchritudinem fibulæ; erat enim foraminibus multis exornata . . . . quas vulgo interrasas appellant; ut de interrasa variatis cortice virgis infinita gregis sancti foetura probetur (de ovibus Laban). Es wäre also an und für sich ebenso möglich von der ursprünglichen Bedeutung »stossen, stampfen» auszugehen, und ahd. untarfalztaȥ »durchgestampft» oder »durchbrochen» zu übersetzen. Ich glaube aber, dass diese Auffassung bei einer näheren Prüfung des sprachlichen Thatbestandes aufzugeben ist.

Interrasilis kommt in den Ahd. Glossen mehrmals vor und wird verschieden übersetzt. Ahd. Gloss. I. 296,34: Interrasile gigrauan (3 Reg. 7,28. Et ipsum opus basium interrasile erat: & sculpturæ inter iuncturas [1]). I. 323,10–13: Interrasilem missilihen greftin, mislichen greftin, mis silihangestin [2], missilichen kirusten l. untarfalztaȥ [3]. (Exodus cap. 25. v. 24. Et inaurabis eam [d. i. mensam de lignis setim] auro purissimo: faciesque illi labium aureum per circuitum, v. 25 & ipsi labio coronam interrasilem altam quattuor digitis: & super illam, alteram coronam aureolam). — I. 329,17–24. Interrasilem unterfiloten, untarfiloten, unterfilohten, undirfiloten etc. (Exodus 25,25). I. 333,11. Interrasilem undiruigilota, untir uihilôte (Exod. 25,25). Dieselbe Glosse auch I. 432,3. 432,19 (3 Reg. 7,28) [4]. Vergleich auch Interrasilis undergraben Hd. Graff IV. 303 (Gloss. herradinæ in Engelhard's Herrad von Landsperg S. 178—200, sieh Graff I. p. XLV. vgl. untargraban effodere IV. 303); interrasilis undertosch beschereg. Diutiska 2. 219[b] (im Auszug aus einem lat.-niederdeutschen

---

[1] Ich citiere nach Biblia Sacra vulgatæ editionis. Antverpiæ, ex officina Plantiniana. M.D.XCIX.

[2] Die Hds. Codex S. Pauli XXV d/82., hat: in terra silæ. id. int*er* anaglifamis silihangestin (für greftin). — Anaglifa . i . eminans (p)ictura ł. graft. l. similitudo hominis Ahd. Gl. I. 443, 14. 15.

[3] ztaz auf Rasur.

[4] Zweimal liegt ein Missverständniss des Glossators vor. Ahd. Gl. I. 336, 15. Interrasilem untar prarte (Exodus 25, 25). I. 447, 24. Inter sile erat untar demo prarte uuas. (3 Reg. 7, 28). Die Vulgata hat interrasile, sieh oben. Vgl. I. 436, 38. Labio prarte.

Wörterbuch des 13ten Jahrhunderts) (vgl. radit schirrit Ahd. Gl. I. 344,7 radere apascapan, apasceran, abscerran I. 498,23. u. a.).

Es geht aus einer Vergleichung dieser ahd. Glossen von interrasilis deutlich hervor, dass die Glossatoren das lateinische Wort der Vulgata auf *eingegrabene* Verzierungen, nicht auf durchbrochene Arbeit bezogen haben. Und es ist deutlicherweise die Auffassung der Glossatoren — nicht der etwa thatsächlich umfassendere Sinn des latein. Wortes — welche bei der Deutung der ahd. Glosse untarfalztaʒ bestimmend ist. Interrasilis wird auf vier verschiedene Weisen übersetzt, 1. »sculptiert, graviert, mit verschiedenartigen Eingrabungen oder Ciselierungen.»: ahd. gigrauan, missilihen greftin. 2. »hie und da gefeilt»: ahd. untarfiloten. vgl. Limâtus kifieloter. Ahd. Gl. I. 640,10. 3. »mit verschiedenartigen Ausschmückungen, ornamentis variis»: ahd. missilichen kirusten. 4. untarfalztaʒ. Die Glossen 3. und 4. sind mittelst vel verbunden und somit als ziemlich synonym aufgefasst. Misselichen kirusten ist ein allgemeiner Ausdruck, der sich auf jede Art von Verzierungen beziehen kann. Durch 1. wird aber der Sinn »Eingrabungen», welche man dem Worte interrasilis beilegte, klar gestellt, und auch 2. weist entschieden nach derselben Richtung »emaillierte Eingrabungen, welche durch Feilen hergestellt wurden», »Sculpturen mit Emaillierungen» hin [2]. Ahd. graban ist das eigentliche Wort für lat.

[1] Diese beiden Übersetzungen, gigrauan etc. und untarfiloten, liefern eine gewisse Analogie zu den beiden Wörtern Kleid und Filz (sieh oben p. 7), indem sie sich auf zwei verschiedene Handgriffe derselben Kunstthätigkeit beziehen. Vgl. Lacroix, Les Arts au moyen âge, sieh Fussnote[2]. Vgl. der smit gruop, er vilte Trist. 6008 (sieh BMZ. I. p. 560 folg., grabe).

[2] Es bezieht sich ahd. untarfalztaʒ nach meiner Ansicht hauptsächlich auf diejenige Art von emaillierten Arbeiten, welche als "émaux champlevés" kennzeichnet werden. Lacroix, Les Arts au moyen âge et à l'époque de la renaissance[2]. 1869. p. 142: Après avoir dressé et poli une plaque de cuivre ... l'artiste y indiquait toutes les parties ... pour rendre les traits du dessin ...; puis, avec des burins et des échoppes, il fouillait profondément dans le métal tout l'espace que les divers métaux devaient recouvrir. Dans les fonds ainsi *champlevés* (terme parfois adopté pour désigner la fabrication même de ces ouvrages), il introduisait la matière vitrifiable, dont il opérait ensuite la fusion dans le fourneau. Lorsque la pièce émaillée était refroidie, il la polissait par divers moyens, de manière à faire paraître à la surface de l'émail tous les traits du dessin

sculpere z. B. Sculpes grabas Ahd. Gl. I. 324,8. vgl. 243,20. 582,19 u. a. Celare argrapan 464,15. Celatura grufti 331,7. irgrabida 446,5. Sculptile grepthi 332,24. picraft 291,29. Sculptilibus picreftim 621,13. Celaturas grefti 430,1.[1] (vgl. Graff IV. 309.).

B. 3. »zusammenschlagen, zusammenfügen.»

Ahd. *falz m. (der Schwertklinge) ist unbelegt, war aber zweifellos in der ahd. Sprache vorhanden. Sieh unten p. 40.

Ahd. (spät) *valzunge*, *faltzvnge* juncturas Ahd. Gl. I. 434,64.

Ahd. faltzung fem. kann aus ahd. falzan st. v. abgeleitet sein, wahrscheinlicher stammt es aber doch vom schwachen falzjan her. Die Nominalbildungen auf -ung gehen am gewöhnlichsten von schwachen Verben aus (sieh Kluge, Nomin. Stammbild. § 159). Vgl. oben p. 22.

Anmerk. Ahd. Gl. II. 661,57 Falcati [enses] *gifalztiu*; II. 687,17 Falcati *kivalztiv* comminus ensis, beides ahd. Glosse zu derselben Stelle, Lævas cetra tegit, falcati cominus enses, Vergils Aeneis VII. 732 (ed. Benoist. Paris 1872). Ich meine, diese Glosse muss anders, als wie es bisher gewöhnlich geschah, erklärt werden. Grimm sagt (D. Wtb. III. sp. 1304): »gifalztiu suërt falcati enses (Graff 3,518) jenem mhd. valz der schwerter entsprechend, also

rendus par le cuivre." vgl. Birdwood, The industrial Arts of India. 1884. Part II. p. 216: "The third form of enamelling by encrustation is very ancient and is known under two varieties, namely, the *cloisonné*, in which the pattern is raised on the surface of the metal by means of strips of metal or wire welded on to it; and the *champlevé*, in which the pattern is cut out of the metal itself. In both varieties the pattern is filled in with the enamel." vgl. auch Lacroix, a. a. O.

[1] Da ja die Sculptur verschiedener Art ist, sowohl Bildhauerei [in Stein, Holz, Metall] als Metallgravirung u. a., finden sich auch andere Ausdrücke im Ahd. z. B. Ahd. Gl. I. 66 u. 67, 16. 17. Cælatam pihecuuuan pihauuuam kastemphit. sculptam pisnitan kagrapanaȥ l. kaprahtaȥ (vgl. Schade[2] p. 82. Graff III. 268). Die drei ahd. Glossen für cælatam legen die Möglichkeit näher, auch untarfalztaȥ als eigentlich "hie und da gestampft, durchbrochen" (vgl.? estampage bei Lacroix, a. a. O. p. 138). Ich glaube aber an dem oben gesagten festhalten zu müssen.

nicht gifalzaniu suërt. bei falcatus, sichelförmig gekrümmt, in modum falcis curvatus wurde der glossator leicht geführt auf gifalzit, plicatus, bei anafalz incus liesze sich an keine sichel denken, sichel hiesz in unsrer sprache niemalz falz, falzen ist uns falten, nicht schneiden.» Dieser Auseinandersetzung Grimms stimme ich in vier Punkten vollkommen bei: 1. Der Glossator hat an ahd. *falz mhd. valz Blutrinne der Schwertklinge gedacht. 2. Bei ahd. *anafalz lässt sich an keine Sichel denken. 3. Sichel hat im Deutschen niemals falz geheissen. 4. falzen ist nicht einfach = schneiden. In der Hauptsache aber ist Grimms Darlegung meines Ermessens ganz irrthümlich. Ahd. *gifalzit* (aus falzjan) als Ableitung von ahd. *falz, mhd. valz »Blutrinne des Schwertes» konnte unmöglich plicatus im Sinne von »sichelförmig gekrümmt» bedeutet haben. (Sieh auch Weigand, Wtb.[4] I. p. 500: zur Krümme biegen, sichelförmig biegen.) Ich habe zu erweisen gesucht, dass ahd. falzjan in den oben behandelten Belegstellen *nichts* mit dem Begriffe von »falten» gemein hat. Dies ist meines Erachtens ebenso wenig hier der Fall. Die Glosse beruht nach meiner Meinung einfach auf einem Missverständniss des lateinischen Wortes. Dem Glossator waren enses falcati [1] unbekannt (solche Waffen werden längst ausser Gebrauch gekommen sein), er verstand nicht den Zusammenhang zwischen falx und falcatus, dagegen waren ihm *gifalztiu suert* »Schwerter mit Falzen, d. h. Blutrinnen versehen» [2] eine gewöhnliche Erscheinung. Unter dem Einflusse des anklingenden, ihm geläufigen ahd. Wortes fasste er das lateinische in demselben Sinne auf, indem er falcati [3] als »falzati» las. Diese Aussprache eines latein *c*

[1] Ensis falcatus "ein Säbel dessen unteres Ende der Klinge sehr gekrümmt ist, so dass er gewissermassen einer Sichel gleicht", Rich, Illustr. Wtb. d. röm. Alterthümer, übers. von C. Müller 1862. p. 254.

[2] Ahd. *falzjan* in diesem Sinne ist Denominativum vom ahd. *falz "Blutrinne". vgl. nennan nominare, muosan manducare, tuoman judicare, wâtan vertire u. s. w. (Grimm, D. Gr. I. p. 871 folg.). Eine andere Auffassung läge jedoch auch ganz nahe, nach welcher falzjan hier "zusammenhämmern" wäre (vgl. oben p. 20); *gifalztiu* swert hiesse dann "damascierte Schwerter" (sieh unten p. 40, Fussnote).

[3] Lat. falcatus wird, so weit ich gesehen habe, nur an einer anderen Stelle in den Ahd. Glossen glossiert, und zwar auch daselbst auf eine ungenaue Weise. Liber Judicum cap. 1, 19: Fuitque Dominus cum Iuda, & montana possedit: nec potuit delere habitatores vallis, quia falcatis curribus abundabant.

vor einem harten Vokal wird im Mittelalter ab und zu vorgekommen sein. Obdulcati gisuozit Ahd. Gl. I. 482,58. Indulcat 570,16. Indulcabit 576,64. Condulcabitur 581,35. Dulcoratur 538,29. wird man mit Assibilation (c = ts) ausgesprochen haben. Betreffs der letzten Form legt afranz. dousor, douçor, franz. douceur, prov. dolzor, doussor für assibilierte Aussprache (c = ts > s) entschiedenes Zeugniss ab; natürlich war hiebei die Analogie des Adjectivums dulcis bestimmend. Vgl. (?) auch flecura Ahd. Gl. I. 474,10 für flexura ibid. 9.

Mittelhochdeutsch.

Eine vielseitige Entwickelung unserer Wortsippe bietet sich uns im Mhd. dar. Während die aus dem Ahd. ererbten Bedeutungen (mit einer Ausnahme, sieh p. 30) fortdauern, treten zugleich neue hervor. Ausserdem sind zweifellos alte (ahd.) Verwendungen erst in der mittelhochdeutschen Literatur zu belegen. Schliesslich ist noch die Übertragung des Wortsinnes auf das Bildliche im mhd. Gebrauche zu bemerken.

Dazu Ahd. Gl. I. 384, 7—12. Falcatis mitisarnopilegiten mitisarnapilegiten etc. Die Übersetzung ist mit derjenigen von Ferrata carpenta (II. Regum cap. 12, 31) mit isarna pilegita vuagana . . . . ., wagin mit isin pilegit . . Ahd. Gl. I. 418, 63 —419, 5 (vgl. 426, 43. 44) identisch. Vgl. auch 460, 19. 462, 28 giisarnta vuagana. Dagegen I. 705, 4—9Cum falcibus mit uvafanum l. mitsegansunpilegita . . . ., mit seginsin vmbegiten (zu II. Maccab. cap. 13, 2). Die Glossen verschiedener Bücher stammen oftmals von verschiedenen Händen her; übrigens war hier bei dem wohlbekannten falcibus eine Ungenauigkeit oder ein Missverständniss nicht möglich.

Ein Beispiel, das mit dem oben in falcati gifalztiu angenommenen Missverständniss vollkommen analog wäre, habe ich in den Ahd. Glossen nicht gefunden. Ziemlich zahlreich sind dagegen die Fälle, wo ein latein. Wort mit einem gleichlautenden oder anklingenden lateinischen Worte verwechselt ist, z. B. I. 336, 11 conpingentes camalente, d. i. bemalend (Vulgata compingite fügt zusammen); 447, 13 serrati erant picrintilot uuarun, d. i. geriegelt waren, statt "gesägt waren" (vgl. 418, 60). Vgl. auch 387, 38 Flexo poplite kifaldanem fingarū edo coufanom (vgl. 233, 13). Sieh übrigens Diutiska I. p. 125 folg.

Dass ahd. faldan faltan redupl. v. plicare, volutare, flexere dem oben erörterten ahd. falzjan ganz ferne liegt, geht aus einer Prüfung der Belegstellen mit aller wünschenswerten Evidenz hervor (sieh Graff III. 513—515).

Mhd. I. Grundbedeutung und direkt aus derselben entwickelte Bedeutungen (sieh jedoch unter B).

A. Grundbedeutung »stossen, schlagen, hämmern«. mhd. *anevolz *ambolz ist nicht belegt, und war vielleicht schon ausgestorben. Über das Fortleben des Wortes in den nordwestgermanischen Dialekten sieh oben p. 10 folg.

mhd. *Falz, Balz* m. Begatten gewisser Vögel, besonders des grösseren Federwildes, wie der Auerhähne, Birkhähne, Haselhühner, Kraniche u. a. Hadamer von Laber 212: ich hân bî mangem falze gehalten wol durch hœren, doch was mîn sin, eȥ walze, eȥ lig, eȥ stê, daȥ sol ich niht zestœren. (sieh Grimm III. sp. 1303). Auch der Ort, wo das Federwild sich zu begatten pflegt: ame hanen baltzen (d. i. am Waldplatze, wo die Hähne zu balzen pflegen, als Flurname im Salbuch des Klosters Engelthal in der Wetterau 1340); vf den baltzen (d. i. auf den Balzplätzen, in einer Gerauer Urkunde vom Jahr 1355, in Baurs hess. Urk. I. s. 425; beide Belege sieh Weigand I. p. 139). Im vorletzten Beispiel zeigt sich die schwache Form *balze* m. Über das Geschlecht des Substantivums im Neuhochdeutschen, sieh unten p. 42 folg.

Das Verbum balzen ist erst aus dem Nhd. belegt (sieh unten p. 43). Über die Etymologie des Wortes sagt Kluge[4] p. 17. kurz: »Balz m. aus mhd. balze (neben valz) m. dunkler Herkunft«. Ebenso Heyne I. sp. 274. Grimm III sp. 1304 (sieh auch I. sp. 1094) zwängt es in die Auffassung hinein, welche für ihn bei der Erklärung der ganzen Wortsippe bestimmend gewesen: »man sagt nicht die hände falzen, . . ., nur . ., . ., das papier falzen = falten und auch in falzen begatten liegt dieselbe gemeinheit.« Auch Weigand ist Falz, Balz »dunkler Herkunft«; er lehnt mit Recht den Gedanken an »ital. balzare (gr. βαλλίζειν) = springen, aufprallen« ab. Wenn man aber an der in diesem Aufsatze dargelegten Grundbedeutung der Wurzel, »stossen«, festhält, wird der betreffende Gebrauch des Wortes sofort klar. Es ist eine den Etymologen bekannte Thatsache, dass die Mehrzahl der Wörter, welche in den idg. Sprachen das Begatten bezeichnen, von Wurzeln der eben angeführten Bedeu-

tung ausgegangen ist. Beispiele hier anzuhäufen wäre unnöthig. Ich verweise z. B. auf K. Ljungstedt, Det starka preteritum i germ. språk p. 67. Anm. 1. K. F. Johansson, Götting. Gel. Anz. 1890 p. 755. P. Persson, Wurzelerweiterung p. 90. No. 1. 141[3]. In der Terminologie der Jäger u. a. finden sich auch andere analoge Ausdrücke, wie d. treten, eng. tread u. a., mit speziellem Bezug auf Hähne u. dergleichen Vögel. Ich halte die jetzt vorgelegte Erklärung von Falz, Balz, für vollkommen sicher, und sehe in derselben eine kräftige Stütze für die von mir vertretene Auffassung hinsichtlich der Grundbedeutung unserer Wortsippe. Betreffs des Wechsels von f und b im Anlaut, sieh oben p. 10. Fussnote [1]).

B. Bedeutungen, welche sich im Ahd. direkt aus der Grundbedeutung entwickelt haben, nebst den Weiterentwickelungen dieser Bedeutungen im Mittelhochdeutschen.

1. »*befestigen». Dieser Sinn scheint schon mhd. aus der Wortsippe verschwunden zu sein; der an denselben erinnernde Gebrauch des Verbums veltzen im jüng. Titurel str. 1661,2. Reinfried v. 2170. Passional p. 691. v. 32. wird richtiger im Zusammenhange mit B. 2. oder 2. a. erklärt (sieh unten p. 33.). Die Annahme einer Fortsetzung des ahd. Gebrauches falzit = lat. fulcit liegt sicher ferner.

2. »graben, eingraben, gravieren.»

Diese Bedeutung gewinnt im Mhd. ein weit grösseres Gebiet als im Ahd. und verzweigt sich in mehrere bestimmte Nüancierungen. Es geschieht dies nach drei verschiedenen Richtungen hin, welche zum Theil auf Bedeutungen hinauslaufen, die anscheinend von der ursprünglichen ziemlich weit abliegen. Der begriffliche Zusammenhang ergiebt sich aber bei einer näheren Prüfung als unverkennbar. Man kann durch die Belege die Kettenglieder der Bedeutungsentwickelung verfolgen. Auf einen Punkt muss hier besonders aufmerksam gemacht werden. Synonymie der Verba falzjan und graban kam schon im Ahd. zum Vorschein (sieh die Besprechung von ahd. untarfalztaȥ oben p. 23 folg.). Diese synonymische Korrespondenz tritt im Mittelhochdeutschen noch viel deutlicher hervor (sieh im Nächstfolgenden 2, 2 a, 2 d, und besonders charakteristisch 2 c); sie be-

weist nach meiner Ansicht evident die Unrichtigkeit der in den Mhd. Wörterbüchern dargelegten Auffassung, nach welcher bei der Erklärung der betreffenden Belege von einer ursprünglichen Bedeutung »falten, zusammenlegen, aneinanderlegen, anfügen» ausgegangen wird.

Die in diesem Paragraphen B. beigebrachten Belege scheinen mir deswegen sämmtlich, trotz ihrer Verschiedenartigkeit, eben hier ihren richtigen Platz zu haben, weil in allen dieselbe Grundanschauung fortwährend festgehalten wird. Es kann daher keine derselben als sekundär, in dem hier gebrauchtem Sinne, bezeichnet werden (vgl. dagegen II. unten p. 40 folg.).

Mhd. *velzen* schw. v. eingraben, gravieren, sculpere (mit dem, was eingegraben wird [Bild oder andere Verzierung], als Object im Accusativ). Nur im bildlichen Sinne belegt: gekleibet und gevelzet wart in sîn verch diiu veige wât und în gedrücket dur daʒ brât biʒ ûf daʒ bein ze grunde (d. h. das verwünschte Gewand, welches Dîanîra dem Hercules übersandt hatte, klebte an seinem Körper und grub sich in denselben hinein. Der Trojanische Krieg von Konrad von Würzburg [gestorben 1287], hgg. von A. von Keller, v. 38436—9)[1]; ach ir friuntlich blicken wie sach man daʒ dô schieʒen und tougenlîchen slieʒen herze in herz und sin in sin! die gedenke sam ein zin tâten sî versmelzen. vesteclîchen velzen sich kunden sî in herzen grunt (Reinfried von Braunschweig [»der ungenannte Dichter schrieb nach 1291»: Wackernagel, Geschichte d. deutschen Liter. p. 187] hgg. von Bartsch, v. 2164—71); als îsen von dem roste gekrenket wirt, sô er eʒ vegt, alsô ist ouch mir verzegt mîn herze in mînem lîbe. sol der gnâden schîbe mit trôst gên mir niht welzen, sô muoʒ ich sorge velzen in mich diu niemer mê zergât (ibid. v. 2552—9)[2].

---

[1] Hier könnte mhd. velzen zwar nicht als "falten", aber doch als "anfügen" gedacht werden. Die obige Erklärung wird aber durch die folgenden Belege, besonders a. á., sicher gestellt.

[2] Es ist bei der bildlichen Verwendung von mhd. velzen öfters zweifelhaft, welche bestimmte Vorstellung — ob eingravieren oder einlegen oder begraben — im Gedanken des Verfassers dem Bilde zu Grunde liegt. Dies hängt von der Vieldeutigkeit des Wortes ab. Mhd. velzen ist auch in dieser Hinsicht mit mhd. graben zu vergleichen, dessen Begriff sich sowohl im eigentlichen als

2. a. »in eine ausgegrabene Fläche Verzierungen aus Gold, Email, u. a. oder Edelsteine einlegen«: Sin (d. h. des goldes) craft ist ovch verheltzet. sunder des ioachates. Ist er niht drin geveltzet. so ist sîn selde wert vil krankes rates (Der jüngere Titurel von Albrecht, zwischen 1255 und 1272, jedenfalls vor 1272, verfasst, hgg. von Hahn. str. 4667,1.2.); ein edel schapelîn, dâ wâren glanze gimmen în gewürket und gevelzet und was diu schine gesmelzet von golde unmâȥen reine, dar inne daȥ gesteine lac durch liehtebæren solt (Troj. Krieg v. 3015—21); ein lîste wol eins vingers breit enmitten umb den apfel was, diu schein noch grüener, denne ein gras, . . ., vil ûȥ erwelter schrifte vol schein der selbe grüene strich, wan die buochstaben kostbærlich beschouwen sich dâ lieȥen. von glanzen mergrieȥen, die niht reiner mohten sîn, wâren si gevelzet drîn (ibid. v. 1436—8 und 1442—8); bedecket was sîn grüener schilt mit smaragden grasevar, dar ûȥ erlûhte ein adelar, der gap der heide rôten schîn. von golde lieht ûȥ Arâbîn was er in daȥ gesteine mit houbetlisten reine gevelzet harte schône (ibid. v. 33818—25); inmitten ouf dem schilde, dâ deu Sirêne was gesmelzet und kostlîche drin gevelzet (Apollonius von Tyrland oder Tyrus, von Heinrich von Neustadt wol erst nach 1312 gedichtet, v. 494, sieh Lexer III. sp. 62); daȥ castel (d. h. Thurm auf dem Rücken eines Elephanten) was gar wol peslagen mit einem samît lâsûrvar, deu Sirene was ouch dar von golde wol gesmelzet, mit porten ouf gevelzet (ibid. v. 18149—53, sieh Strobls Ausgabe p. 101). Bildlich: Ei künd ich wol enmitten in mînes herzen smitten getihte ûȥ golde smelzen, und liehten sin gevelzen von karfunkel schône drîn dir, hôhiu himelkeiserîn (Konrads von Würz-

---

bildlichen Sinne nach drei Richtungen verzweigt. Schon ahd. bigraban (sepelire) steht auch bildlich "begraben lâge, mersus (in corde)"; ahd. pikraft ist 1. sepultura 2. sculptile (sieh Graff IV. 305. 309). Mhd. graben ist 1. graben 2. begraben 3. eingravieren; mhd. begraben ist sepelire, auch bildlich; mhd. ergraben ist eingravieren, auch bildlich; mhd. durchgraben 1. eigentlich und bildlich; 2. einlegen (die helme al durchgraben mit den edeln steinen) (sieh BMZ. und Lexer).

Zugleich berührt sich mhd. velzen mit mhd. vüegen, das zwar nicht vom Einlegen der Edelsteine gesagt wird, aber dennoch in bildlicher Anwendung nahe kommt z. B. minne füege dich in ir herze (sieh BMZ. III. p. 441). Vgl. unten B. 3. p. 38 folg. Vielleicht ist der obige Beleg aus Reinfried (v. 2558) vielmehr in diesem allgemeineren Sinne aufzufassen.

burg Goldene Schmiede, hgg. von Wilhelm Grimm, v. 1—6; d. i. Kleinode [: Gedichte] aus Gold schmelzen und Karfunkel [: schönen Sinn] einlegen: der eigentliche Ausdruck ist mit dem bildlichen verwebt). Bildlich: Zuweilen geht die Bedeutung »einlegen (einen Edelstein)» mehr oder weniger bestimmt in die allgemeinere des »Befestigens» über (vgl. oben p. 30): Nv sant der wol versvnnen. die kleider vnverheltzet. Wan er im wolte gvnnen. da von sin ere wer in prise geveltzet (jüng. Titurel str. 1661,1.2. d. h. weil er ihm die Mittel geben wollte, durch welche seine Ehre im Lobe der Leute befestigt werden möchte); We, künd' ich din (d. h. der Jungfrau Maria) lop so velzen, daz ez wenken, noch gewelzen möht', mit golde wol dur smelzen, dar nach als din wirde ie wak (Bruoder Eberhart von Sax [wahrscheinlich nach der Mitte des 13. Jh.], ein Bredier, str. 13. v. 9—12, in v. d. Hagens Minnesingern I. p. 70[a]); nu lobet in, der uch (d. h. sunne, man, sterne) welzet, uch velzet in schonen louf (Das Passional, im 13. Jh. nach 1275 gedichtet, hgg. von Köpke p. 691. v. 32; d. i. lobet Gott, ihr Himmelskörper, der euch wie Edelsteine am Firmament einlegt (oder befestigt) und euch in schön geordnete Bewegung setzt); ich bin ein boumegarte, sô lusticlîch gezieret innen und ûzen, mit mangem boume fruot zertlîch gebelzet, stên alle stæte in bluot und bringen fruht ân underscheit. ouch alle wirde und reinikeit ist gar in mich gevelzet (v. 555—63 von VI. Diz ist Frouwenlobes tougen hort, in Meisterliedern der Kolmarer Handschrift (15. Jahrh.), hgg. von Bartsch. p. 220 folg.).

In einem anderen bildl. Sinne mhd. *vervalzen* schw. v. »vergraben»: Ich sass in eren hohem sal, ich lebt frölich on lidens qual; . . . Nu ist min lob verwalzet, in pines grund vervalzet. (Ein klag Balthasar Cossa, Johannes der XXIII. papst genannt. v. 5—6, 9—10, gedichtet im Jahr 1415, gedruckt in den Historischen Volksliedern der Deutschen . . . gesammelt von R. v. Liliencron I. p. 263 folg.) vgl. ê man dich in leit vergrabe (Liedersaal hgg. von Freiherr von Lassberg. Band I. 95,12).

2. b. »sticken»(?). Diese Bedeutung des mhd. *velzen*. welche als aus derjenigen von »einlegen, besetzen» entwickelt zu betrachten wäre, scheint im folgenden Beispiele vorzuliegen: der mantel (d. i. der Frau Natur) was lâsûrplâ, deu tierlîn stuonden hie und dâ gevelzet ouf den mandel, an in was niergen

wandel (Von gotes zuokunft, von Heinrich von Neustadt, v. 333—6, in der Ausgabe Strobls p. 132). Es sind wohl thierähnliche Verzierungen aus Goldstickerei gemeint. Denn wirkliche Besätze von Bildern aus Gold oder Edelsteinen (vgl. ein gewant . . . von sîden geweben . . . gemuoset unde gesmelzet, die besten steine drîn gevelzet, Servatius v. 531—2, im 12. Jh. gedichtet, sieh Haupts Zs. V. 93 folg.) sind an einem Mantel kaum wahrscheinlich.

2. c. in bildlichem Sinne: »streben (nach), zielen (auf)». Das wichtige Beispiel steht im Reinfrid von Braunschweig v. 1873: den jungen künic frechen lie man nâ prîse ringen. diu swert man hôrt erklingen hôch ûf in den lüften. diz ritterlîche güften sach man ûf sic niht velzen. die rotten.kunden welzen nu hin nu har mit sigenunft (v. 1868—75). Bei der gewöhnlichen Ansetzung der Bedeutungen vom mhd. velzen muss dieser Gebrauch des Wortes [1], so viel mir ersichtlich, schlechterdings unerklärt bleiben. Weder von »falten» oder »zusammenlegen» noch von »anfügen» oder »einfügen» aus, bietet sich irgend ein Ausgangspunkt der Erklärung. Dagegen fällt ein klares Licht auf die citierte Stelle, wenn man den in diesem Exkurse behaupteten, häufigen Parallelismus der mhd. Verba velzen und graben in Erwägung zieht. Mhd. graben ist in bildlichem Sinne »grübeln, forschen» [2], und wird mit ûf, nâch verbunden, z. B. er grûb ûf wîsheit; dar nâch der keiser alsô grûb (sieh Lexer I. sp. 1064). Im Anschluss an diese bildliche Verwendung von mhd. graben ûf, erledigt sich meines Ermessens unsere Stelle auf eine einfache und begrifflich befriedigende Weise. Auch *velzen ûf* steht, wie zu erwarten ist, bildlich, und bedeutet »nach etwas streben, auf etwas zielen». Ich übersetze: dies ritterliche Schreien (d. h. den turnei v. 1860) sah man nicht auf den Sieg zielen d. i. das Turnier fand Statt um des Kampfvergnügens und des Ruhmes willen, keine Partie strebte nach einem blutigen Sieg.

2. d. »Einschnitt, Wunde, Beschädigung.»

Mhd. *valz* m. ist dreimal im Passional (im 13. Jahrh., nach 1275) in dieser Bedeutung belegt. Die beiden ersteren Stellen

[1] Das Citat steht bei Lexer (III. sp. 62 velzen an, ineinander, ein-, zusammenlegen) zwischen Gz. 331. gevelzet ouf den mantel (sieh oben) und Reinfrid 2170. vesteclîchen velzen sich (sieh oben p. 31), und ohne jede Erklärung.

[2] Schon ahd. grubilôn, neben fodere, rimari, scalpere, auch investigare (sieh Graff IV. 308. vgl. Kluge[4] p. 122 s. Grube).

sind vollständig parallel; die dritte, welche besonders belehrend ist, zeigt uns einen etwas nüancierten Sinn des Wortes. In der Schilderung des Martertodes des heil. Vincentius (p. 123 in Köpkes Ausgabe), welcher ». . . hinbracht uf koln und uf einen rost» (v. 28. 29) wird, lauten die Verse 73—79: die kraft in so ermante, daȥ er wol konde erluȥen diȥ heiȥe vuer enbuȥen und sin nicht alzu vil erschrac. man gab im stoȥ unde slac mit grimme, und warf do saltz uf die koln und uf der wunden valtz (v. 78), daȥ im diȥ were ouch ein not. d. h. man warf Salz auf die Kohlen und auf den Einschnitt (die Einschnitte, Riefen) der Wunden. Dann im Passional p. 165, wo von »Sante Ignacio» die Rede ist, sagt der Dichter v. 69—72: »nemt», sprach er (d. h. Traianus) zu den knechten, »und ribet im mit grimme salz in ieglicher wunden valz, da er e was geriȥȥen». vgl. nhd. Falzwunde, unten p. 43. Da dieser Gebrauch des mhd. valz sich nach meiner Ansicht von demjenigen der »Eingrabung in Metall u. a.» abgezweigt hat, stände es zu erwarten, dass das Substantivum valz auch im letzteren Sinne sich im Mhd. belegen liesse. Dies ist aber nicht der Fall. Nur das Verbum, velzen »eingraben», ist bewahrt (sieh oben p. 31 folg.). Die Richtigkeit meiner Auffassung der beiden eben angeführten Stellen scheint mir aber durch die dritte in d e m s e l b e n dichterischen Werke vorkommende bewiesen zu sein. Man liest in der Legende »von sante Kalixto einem pabeste» (Passional p. 554 v. 8—23): under keiser Alexandere wart er zu tode geslagen. binnen disses keisers tagen nach gotes willen uftrat zu Rome ein vuer in der stat, daȥ sich so verre ummetruc, unz ir verbrante vil genuc. nu was in eime tempele ein got gemachet durch des tuvels spot, Iovis was er genant, deme ein guldine hant von deme vuere versmalz. dirre schedeliche valz, den an im daȥ vuer grub, als manic ewarte entsub, in ummaȥen nahen gie. Ich habe den Passus so ausführlich ausgeschrieben, weil es für die Feststellung der Bedeutung von valz nothwendig ist den geschilderten Vorgang deutlich zu übersehen. In einer grossen Feuersbrunst war einem Standbilde des Jupiters eine goldene Hand abgeschmolzen. Es handelt sich also hier um keine Riefe oder längliche Öffnung, wie in den vorhergehenden Belegen, sondern um eine Beschädigung, durch welche das Standbild eine ganze Hand verlor. Der Zusammenhang der drei

Stellen unterliegt aber keinem Zweifel. Und in der That beleuchten sie sich gegenseitig aufs Vortrefflichste. Diese Beschädigung, »dirre schedeliche valz» (p. 554. v. 20), wird am Standbilde vom Feuer gegraben (v. 21). Ich meine, der Umstand dass hier gerade dieses Verbum »grub» mit Bezug auf »valz» verwendet wird, ist für die Vorstellung bezeichnend, die man ursprünglich mit valz »Wunde» verknüpfte und die fortwährend trotz dem veränderten Gebrauche des Wortes im Bewusstsein blieb. Denn ohne diese begriffliche Korrespondenz zwischen »valz» und »graben» wäre der Dichter wohl schwerlich auf den Gedanken gekommen, die Abschmelzung der Hand als ein »Graben» zu bezeichnen. Dagegen läge diese Bezeichnung für Wunden derjenigen Art, von welcher an den beiden anderen Stellen des Passionals die Rede ist, ziemlich nahe. Dass wegen Reimnoth grub (: entsub) gesetzt wäre, ist bei der Einfachkeit der metrischen Form und der offenbar bedeutenden Gewandtheit des Dichters (vgl. auch F. Vogt in Pauls Grundriss II. 1. p. 304 »formgewandte Darstellung») gar nicht wahrscheinlich. Vgl. betreffs der Synonymie der mhd. Verba velzen und graben, oben p. 30. 34. Mit dem Passus des Passionals »dirre schedeliche valz, den an im daȥ vuer grub» vergleich Neidharts Verse (in von der Hagens Minnesingern 3. p. 257) »die vinger mueȥen werden verlorn, da mit er gezerret hat den schedelichen zar», wo das Objectsnomen gleichen Stammes mit dem Verbum ist.

Mhd. *valzen* »beschädigen, versehren», kommt nur im Part. *gevalzen* vor. Grimm D. Wtb. III. sp. 1304 sagt: »das part. gevalzen bietet sich nur im unechten Neidharten dar: ër ist umb sînen tenken vuoȥ gevalzen. MSH. 3,213[a]; hæt ër ouch ein hant im hin gevalzen. 3,278[b]; beidemal: halzen und in der bedeutung von gekrümmt, gebogen.» Diese beiden Belege sind Hauptstützen derjenigen Anschauung, nach welcher falzen eigentlich »krümmen, biegen» bedeutet und mit falten formell und begrifflich zusammenhängt. Sieh auch BMZ. (III. s. 234. valze, vielz, gevalzen lege um, über oder in einander), Weigand und Lexer. Die gewöhnliche Übersetzung von gevalzen an diesen beiden Stellen Neidharts ist aber durchaus unrichtig. Dies ergiebt sich mit völliger Bestimmtheit, wenn dieselben nicht nur als losgerissene Sätze, sondern im Zusammenhange betrachtet werden.

Neidhart redet nicht von einer Krümmung des Fusses und der Hand, die sein verhasster Gegner etwa gelitten oder die er ihm erwünscht, sondern von dem völligen Verluste, dem Abhauen des Fusses und der Hand, folglich von einem »valz» derselben Art wie in dem letztcitierten Passus des Passionals. Die erste Stelle ist im XXXIII. Liede (sieh von der Hagens Minnesinger 3. Theil p. 213). Neidhart klagt da über die Ungnädigkeit seiner Geliebten, es stören ihn in seiner Werbung »die tumben getelinge». Dann fährt er fort Strophe 3. Uebermuete in nie gebrast; si wellen hiure wesen geil; Das(t) Hebenstrit unt Zerrengast; ich gewünsch' in niemer heil. Daʒ ist Uetelgoʒ, Ingram unt Berwine: von Got in niemer liehter tag erschine! swenne ich daʒ sihe, bin ich vro, daʒ si ziehen bi der Tuonouw' an der line, 4. Nach ein ander ein michel schar, — übermuete wart in buoʒ, — Z'allervorderst Engelmar; dem ist vil ze kurz ein vuoʒ; Er ist umb sinen tenken vuoʒ gevalzen. ir schouwet (nu) vür hin sin hüffe halzen! sin halzer vuoʒ der struchet' im: des muosten s' nach im in die Tuonouw' walzen. 5. Den selben vuoʒ er rechen wil, dar nach so stet im sin gedank; Er hat der helfer also vil mit ir weibelruoten lank; die sint mer, dan halbe, sine mage[n]: würd' im daʒ ander bein herab geslagen, daʒ im gelæg' sin gogelheit, daʒ man in mueste heben und ouch tragen! Hier weist schon der 6. Vers der 5. Strophe, würd' im daʒ ander bein herab geslagen, ziemlich deutlich darauf hin, dass dem Engelmar der linke Fuss (vielleicht in einem Geraufe, vgl. Lied XLV. Str. 9. v. 6, 7) abgeschlagen worden. Diese körperliche Verletzung zu rächen trachtet er immer. Ganz klar wird der Sachverhalt und somit die Bedeutung von »gevalzen» durch die 4. Strophe des CXVIII. Liedes (sieh a. a. O. p. 278). Der Inhalt dieses Liedes ist dem des eben citierten ähnlich. Neidhart hat »keinen trost an der guoten vunden», die ihm »dunkt diu beste ob allen wiben». »Seht, daʒ machent nu die sprenzelære, der mir keiner durch sin tugent niget», ruft er aus. Sein bitterster Unmuth richtet sich, wie gewöhnlich, gegen Engelmar. Strophe 4: Engelmar wil göuden unde güften. an dem mügt ir kiesen michel wunder: der verlos ein guoten vuoʒ von zweien; Doch braht' er von Wiene sin gelüften, an' daʒ swenkel schrenkel was darunder. wa gesaht ir ie ein tumbern

leien? Daʒ dem snizzære iemer si verteilet, der daʒ holz so ebene sneit in die spurgalzen! unt daʒ er vervluochet si, der in ie geheilet'! Nu waʒ tregt mich vür sin hüffe halzen? hæt' er ouch ein hant im hin gevalzen! Diese Strophe lässt meines Bedünkens keinen Zweifel übrig betreffs des Sinnes von »gevalzen» im Lied XXXIII. Engelmar hat einen Fuss verloren, hat sich aber in Wien ein hölzernes Bein verfertigen lassen, so dass er wieder gehen kann. Neidhart wünscht, es wäre ihm auch eine Hand abgehauen. Der Beweis, welchen man aus den angeführten Belegstellen für die Bedeutung »gekrümmt, gebogen» des Particips *gevalzen* gezogen hat, wird also bestimmt hinfällig: mhd. *gevalzen* ist »beschädigt, versehrt», dann geradezu »abgehauen, abgeschnitten» (vgl. unten p. 45 nhd. die Falze, Falzwunde). Das mhd. Particip gevalzen wird allgemein (sieh die Wörterbücher) als eine alte starke Form angesehen und dient somit die Existenz des reduplic. ahd. falzan, mhd. valzen zu beweisen. Dem kann natürlich so sein. Wenn man aber das vereinzelte und späte Auftreten dieser Form (nur bei Neidhart im 13. Jahrh.), zumal im Reime (: halzen) erwägt, sowie die mehrfachen Analogiebildungen, welche im Mhd. bei zweifellos schwachen Verben nach dem Muster der betreffenden Reduplikationsklasse vorkommen, scheint es richtiger, auch Neidharts *gevalzen* als ein analogisch (nach gevalten, gehalten u. a.) umgebildetes *gevalzet zu betrachten. Einen analogen Fall bietet das mhd. Particip verhalzen. Das denominative Verbum verhelzen, verhalzen ist natürlich schwach; Beleg des starken Part. unverhalzen sieh Lexer III. Nachtrag sp. 387. Andere Beispiele sieh bei Grimm, D. Gr. I. p. 933 folg. Vgl. die Reimpaare verheltzet : geveltzet, vnverheltzet : geveltzet, ungehaltzet : gevaltzet im jüng. Titurel (sieh oben p. 32. 33. 39).

B. 3. Mhd. *velzen*, schw. v. »zusammenfügen» nur in bildlichem Sinne belegt: ich wil tiutschlîchen velzen dise rîmes ende (Gesammtabenteuer hgg. von v. d. Hagen 2, 5, 8); ein âbentmærlîn welzen unde tiutschlîchen velzen dise rîmes ende (Fragmente u. kleinere Gedichte bei Myller b. 3: Fragm. 21. a., sieh BMZ. III. p. 234. Vgl. wie kan er rîme lîmen, als ob si da gewahsen sîn Trist. 47,14. rîme zu rîmen lîmen Germ.

I, 195, 1389. ein mære vüegen und richten Hpt. 6. 497. 2. die rede ze rîmen richten Tund. 66, 24 (sieh BMZ. und Lexer s. rîm und vüegen). Auch an den folgenden Stellen ist wohl *velzen* und *valzen* als »fügen» aufzufassen: diu minne kan daȥ liep ze vrömde velzen und frömd in liep Tit. 13, 156 (sieh BMZ., Wtb. III. p. 234). Vf gelückes rat die lenge stunt im daȥ ungehaltzet. Von groȥȥer wite vil enge. wart aller siner veinde hage gevaltzet jüng. Titurel 123. Vgl. die Beispiele von vüegen in BMZ. und Lexer[1].

Mhd. *valz* m. »Zusammenfügung, Einband»: der buche valz d. i. der Bücher Band (Sing. für Plur. Bände, vgl. oben p. 35 uf der wunden valz) im Passional p. 363. v. 87. Die Verse 83—89 lauten[2]: do sach er (d. h. der vischer), wie sin netze truc den sac mit den buchen. als man begonde suchen enbinnen der buche valz, do was truge als ein salz ein ieglich buch enbinnen. BMZ. stellt im Wörterbuche die Stelle richtig unter 1) die fuge, wo jedoch auch andere Belege eingereiht sind, die nicht hierher gehören. Weigand übersetzt »Fuge, zusammengebogene Öffnung». Dies ist entschieden unrichtig: weder »Zusammenbiegung» noch »Öffnung» liegt in dem Begriffe von »der buche valz». Vgl. oben p. 26 ahd. valzung junctura. vgl. Ahd. I. 224. 29 pangit pintit, vgl. I. 60, 22–38. 214. 35. 36; junxerunt uuâtun I. 398,45[3].

---

[1] Dagegen mhd. ***falten, valden*** st.v.red. falten, zusammenfalten, verschränken, z. B. sîniu kniu gevalden wurden; ein gevalden stuol u. a. (sieh BMZ. und Lexer). Durch dergleichen Anwendungen wie "sînen munt begunde he minnecliche valten an eren munt" u. a. wird die Annäherung mit falzen vorbereitet.

[2] Dem heiligen Dominicus fiel bei einer Seefahrt sein Büchersack ins Wasser, wurde aber bald darauf von einem Fischer in seinem Netze aufgefunden.

[3] Mhd. ***valzstuol*** i. q. mhd. valtstuol, ahd. *faldistôl (Schade[2] p. 159) d. *Faltstuhl, Valzstuol ist nur zweimal belegt; es steht in einem Pergamentcodex des 12. Jahrh., aus St. Florian herstammend, welcher auf einigen der Blätter latein. Wörter mit deutscher Übersetzung enthält (sieh Graffs Diutiska 3. p. 143. curulis valzstuol p. 150). Dann ist das Wort in den Sumerlaten gegeben (sieh Grimm III. sp. 1304; das Buch ist mir nicht zugänglich gewesen). Weder im Ahd. noch sonst im Mhd. ist die Form valzstuol aufgewiesen. Es scheint mir deshalb unrichtig, auf dieselbe weitreichende Beweise zu begründen zu suchen (sieh oben p. 18). Ich halte frühmhd. valzstuol einfach für eine falsche Schreibung. Der Schreiber hatte falt-s-tuol statt falt-stuol gehört. Weil aber mhd. stuol ein gewöhnliches Wort war und blieb, war die Möglichkeit ausgeschlossen, dass

Mhd. II. Sekundäre Bedeutung »Rinne».

Mhd. *valz* m. der Schwertklinge. Der Stamm dieses Substantivums, westgerm. *falti-, ist wahrscheinlich aus germ. *foltis- entsprungen, und gehörte demnach einst (wie wahrscheinlich auch mhd. *valz* p. 34. 39) mit den Stämmen von ahd. filz und ahd. anevalz (sieh oben p. 10. 11) zu einem gemeinschaftlichen Flexionsschema. Betreffs der Entwickelung des germ. *foltis- n. zu westgerm. *falti- m. vgl. z. B. germ. *hotos- *hotis- n., ahd. haʒ m. (nur einmal als neutrum belegt), ae. hete m., alts. heti m., got. hatis (gen. hatizis) n., altn. hatr. n. Die älteste Bedeutung war 1. »Schlagen, Hämmern» (sieh oben p. 10. 20.), dann 2. speziell »Zusammenhämmern der verschiedenen, zwei oder mehrerer, Stahlstäbchen, aus denen der mittlere Theil der zweischneidigen Schwertklinge zusammengeschweisst wurde»[1], dann 3. »der mittlere Theil des zweischneidigen Schwertes selbst, im Gegensatz zu den Schneiden (Ecken)» (synekdoch. »die Klinge»), endlich, weil dieser mittlere Theil in der Regel rinnenförmig vertieft war, 4. »die flache rinnenartige Vertiefung längs der Mitte der Klinge», und gewiss zuletzt auch 5. »flache Rinne im Allgemeinen». Es kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, dass das Wort *falz m. (und n.?) im Althochdeutschen in der dritten der eben dargelegten Bedeutungen vorhanden war. Schon westgerm. *falti- wird höchst wahrscheinlich »den mittleren Theil des zweischneidigen Schwertes» bezeichnet haben. Auch die Annahme liegt ganz nahe, dass ahd. *falz schon sekundär als »Rinne

---

eine solche Verhörung in diesem Falle dauerhafte Folgen hätte. Vgl. dagegen einen ziemlich analogen Fall bei Kluge[4] p. 99: Fussstapfe F. zu stapfen; vielfach dafür mit falscher Abteilung Fuss-tapfe, die weiterhin zu einem Ztw. tapfen für stapfen führte. Vgl. mittelschwed. Gozstaf für Götstaf geschrieben.

[1] Betreffs der alten Fabrikation der germanischen Schwertklingen, sieh Lorange, Den yngre Jernalders Sværd. Bergen. 1889, wo wichtige Aufschlüsse (nebst vorzüglichen Abbildungen) zu finden; vgl. insbesondere p. 25. 27. 28. Sieh auch Lindenschmit, Handbuch der deutschen Alterthumskunde I. 1880. p. 217 folg. Abbildungen in desselben Verfassers Alterthümern unserer heidnischen Vorzeit, z. B. Band I. Taf. 7. Lorange hat nachgewiesen, dass schon an den ältesten germanischen Schwertern in der Regel (z. B. im Nydamer Moorfunde 90%) der mittlere Theil der Klinge aus zwei bis vier Stahlstäbchen zusammengeschweisst ist, an welchen dann die härteren Schneiden besonders angefügt wurden. Lorange legt den Unterschied zwischen dieser "unechten" Damascierung und der "echten" orientalischen dar, die von Lindenschmit vermischt werden.

der Schwertklinge, Blutrinne» aufgefasst wurde. Dagegen die letzte Stufe der Bedeutungsentwickelung »flache Rinne in allgemeinerem Sinne» wird erst im Mittelhochdeutschen erreicht worden sein. Sieh über diese Bedeutung im Neuhochdeutschen unten p. 45.

Mhd. *valz* m., pl. *velze* und *valze* (Über umgelauteten und nicht umgelauteten Vokal sieh Paul, Mhd. Gramm.[3] § 40 Anm. 1. § 97. Weinhold, Mhd. Gramm. p. 33. Braune, Ahd. Gramm.[2] § 27 Anm. 2. b. § 51. Luick, Paul-Braunes Beitr. XI. p. 497 folg. Kauffmann, Geschichte der schwäbischen Mundart. 1890. § 126): z. B. Sing. ganz unde sterker baz wirt im (dem schwerte) valz und ecke sîn Parzival 254.13; auch bildlich gebraucht: manec man gêt ûf êren valze hôch enbor, als ob ër walze (Hugo von Trimbergs Renner v. 928) »strebt auf der ehren klinge empor» (Grimm, Wtb. III. sp. 1303). Plur. *valze:* daz swërt lieht unde lanc, ze beiden sîten vil gerëht, valze und eke im wâren slëht, daz gehilze stark und wît (Willehalm von Wolfram v. Eschenbach hgg. von Lachman 295, 14; sieh auch 430, 29). Weitere Belege sieh in BMZ., Grimm, Lexer. Plur. *velze:* ez (d. h. das schwert) wart an sînen[1] velzen (: biz an die helzen) gemâlet mit dem bluote sîn (Troj. Krieg v. 9940); diu klinge von ir velzen (: helzen) und ir snîden sich dô schiet[2] ibid. 34928[3]; die velze (Hagen, Heldenbuch 1, 106). Daneben kommt später auch *valze* schw. fem. in derselben Bedeutung vor, plur. *valtzen* z. B. Man jach der baldakonen ecken daz die sniten vber die valtzen (: waltzen infin.) jüng. Titurel 3918, 3. die valtzen (: frabilitaltzen, ibid. 4187, 2. Mit mhd. *valz* m.: *valze* schw. fem. vergleich mhd. falt m.: falte st. u. schw. fem.,

[1] gedruckt sînem, corrig. von Müller, sieh BMZ.

[2] Sieh Lorange, a. a. O. p. 9.

[3] Lexer hat in seinem Wörterbuche III sp. 61., indem er Weigand folgt, eine ganz unrichtige Form vëlze schw. m. angenommen und mit den beiden oben angeführten Stellen aus dem Trojan. Krieg belegt; über Lexers dritten Beleg, jüng. Titurel 3734, 2. sieh folg. Seite. Diese falsche Annahme hängt mit der Ansetzung (nach Grimms Vorgange, sieh oben p. 22[1]) eines starken Verbums ahd. *felzan zusammen, welche die eben genannten Lexikographen aufrecht halten. Auf die betreffenden Reime (: helzen, smelzen) kann aber keine mhd. Form vëlze schw. m. < germ. *felton- begründet werden, sieh z. B. Paul, Mhd. Gramm.[3] § 40 Anm. 1.

mhd. snit m.: snite schw. fem. u. a.[1] Die Bedeutung des Plurals *veltzen* im jüngeren Titurel str. 3734 ist mir nicht klar: Da sie svst verslvgen. die schild alrerst wart die seiden wat geselben. Mit starken fevres vanken. begvndeȥ ab in smeltzen. Dem roten vnd dem blanken. die wappenkleit verslvgen sam die veltzen. Die Form zwar kann durch den Reim veranlasst sein, veltzen entweder für starkes velze oder schwaches valzen. Lexer nimmt diesen Plural veltzen (vom schw. masc. vëlze, vgl. oben p. 41,3), in dem gewöhnlichen Sinne von »Schwertklingen». Dies scheint aber nicht in den Zusammenhang der Schilderung zu passen, denn es werden noch in der folgenden Strophe 3735. »die scharpfen ecke» erwähnt. Kann veltzen hier etwa »Einlegungen, Verzierungen» bedeuten? Diese Vermuthung ist jedoch wenig ansprechend. Vielleicht ist anzunehmen, dass den Rittern frische Schwerter gereicht wurden, obwohl der Dichter nichts davon verlautbart, vielmehr den erbitterten Zweikampf als unablässig darstellt. »Mhd. *gevelze* st. n. coll. zu valz» führt Lexer (I. sp. 960) aus Wilhelm von Österreich, von Johann von Würzburg, an. Vgl. mhd. gehilze, gehelze n. = helze f.

Neuhochdeutsch.

I. A. Grundbedeutung »stossen».

Nhd. *Balz. Falz* f. Begattung des grossen Federwildes zur Frühjahrszeit, auch Ort der Begattung, Zeit der Begattung. Auch als Masculinum der Balz, der Falz (sieh Kluge und Weigand). Nhd. Balz, Falz und das Verbum (sieh unten) auch von den Katzen gesagt. Andere Formen dieses Jägerausdruckes sind balze, falze, pfalz, pfalze (sieh Heyne I. sp. 274). Sieh des Weiteren Stieler sp. 90 (die Balze oder Pfalze), Adelung I. sp. 708. (die Balz), II. sp. 37 (die Falz), Grimm I. sp. 1094 (die

[1] Lexer nimmt für das schwache Substantivum valze masculines, nicht feminines Geschlecht an. Die Frage lässt sich aus den Belegen nicht entscheiden. Vgl. aber die oben herangezogenen Analogien. Übrigens führt Lexer denselben Beleg, velzen plur. jüng. Titurel 3734, 2, zweimal auf, einmal als Plural seines schwachen Masculinum valze (III. sp. 16), dann als Plural seines schwachen Masc. vëlze (III. sp. 61).

Balz), III. sp. 1303 (die Falz), Weigand I. p. 139. 501 (die Balz, die Falz, der Balz von der Begattung; der Balz Ort wo das Federwild sich zu begatten pflegt) u. a.

Das denominative Verbum *balzen. falzen* wird vor Stieler (sieh sp. 89) nicht in den Wörterbüchern aufgeführt. Hans Sachs hat aber schon den substantivierten Infinitivus »doch schaw auf des awerhannen falzen» (Grimm I. sp. 1094). Sieh im Übrigen bei den eben citierten Verfassern. Die Herleitung des Wortes vom Geschrei der balzenden Thiere (vgl. Adelung I. sp. 708) oder von »vox falconum ad coitum prurientium» (Nemnich, Wörterbücher der Naturgeschichte. Hamburg. 1798) ist nichts als eine eitle Muthmassung, und wird auch von Adelung und Grimm abgewiesen. Übrigens wird balzen falzen nicht von den Falken gesagt. Von neueren Schriftstellern ist das Wort zuweilen missverständlich für »schreien» gebraucht; Grimm citiert aus Musæus: alle vögel balzten, klapperten und krächzten ihm beifall zu. Stieler giebt auch balzicht adj. cupidus, ardens, inflammatus, propensus.

B. Bedeutungen, welche sich im Ahd. und Mhd. direkt aus der Grundbedeutung entwickelt haben nebst den direkten und sekundären Entwickelungen derselben im Neuhochdeutschen.

1. *»befestigen»: nicht im Nhd. (auch nicht im Mhd.)

2. »eingraben, einschneiden».

Diese ahd. und mhd. Bedeutung ist noch im älteren Neuhochdeutschen in einem unverkennbaren, von den neueren Lexikographen übersehenen Reste bewahrt: »die *Falze* castratio, castratura» (Verschneidung) bei Stieler sp. 430. Der Zusammenhang dieses frühnhd. Gebrauches des Wortes mit dem mittelhochdeutschen oben p. 34 folg. besprochenen ist augenfällig. Ferner ist hier zu stellen *Falzwunde*, das von Grimm (ohne Erklärung) aus Christian Weises Neuen Proben von der vertrauten Redenskunst (drei Dramen 1700.) belegt ist: weicht auf die seite, oder wer den degen auf die letzt wird in der scheide behalten, der soll die erste falzwunde im gesichte haben. Das Wort erinnert deutlich an »der wunden valz» des mitteldeutschen Passionals (sieh oben p. 35) und ist wohl als »klaffende Wunde» zu verstehen.

3. »zusammenfügen, Fuge».

Nhd. *Falz* m. (plur. *Falze*, früher auch *Fälze*) wird als technischer Ausdruck in verschiedenen Gewerben gebraucht. Die mit » » angeführten Definitionen sind dem II. Bande sp. 37 folg. von Adelungs Wörterbuche entnommen, wo die verschiedenen Verwendungen des Substantivums Falz und des Verbums falzen am Klarsten und Vollständigsten dargelegt sind; vgl. auch Grimm, Heyne u. a.

a. Falz der Buchbinder 1. »Der Ort an einem Buche, wo die Deckel angesetzet werden.» Hier liegt die Bedeutung »Fuge» noch deutlich am Tage. Dann ist Falz 2. auch ein schmaler Streifen Zeug, welcher an diesem Orte angeklebt wird, um die Verbindung der Deckel mit dem Buche zu befestigen. Endlich 3. sind Falze auch »lange schmale Stücke Papier, welche in einem Buche mit eingeheftet werden, Landkarten und Tabellen, welche nicht mit geheftet werden können, daran aufzukleistern». Über andere Gebrauchsweisen des Wortes Falz bei Buchbindern sieh unten.

b. Falz der Kupferschmiede: »die Kupferschmiede machen an den Theilen, die sie mit einander verbinden wollen, einen Falz.» *Falz-amboss* ist »bey den Kupferschmieden ein Amboss, zwey Stücke Kupfer an einander zu falzen» [1]. Dann ist Falz überhaupt »der umgebogene, gefaltene rand eines gefässes (Grimm III. sp. 1303).

c. Falz (früher auch Falze fem.) der Tischler. »Auch die Tischler haben Falze oder Falzen, d. i. Fugen, oder Rinnen, zwey Breter an einander zu fügen.» Dann auch »Die abgestossene oder verdünnte Ecke, bey verschiedenen Holzarbeitern, um dieses Stück dadurch an ein anderes zu fügen. Auch die Buchbinder stossen einen Falz an diejenigen Breter, welche zu Deckeln eines

---

[1] Grimm, welcher diese Definition herübergenommen (sieh III. sp. 1303), fügt hinzu: man begreift hiernach, dasz der amboss selbst anfalz heiszen konnte. Dieser Versuch für ahd. anevalz eine auf dem Begriffe des Faltens begründete Erklärung aus nhd. Falzamboss zu gewinnen, ist meines Erachtens unbedenklich zu verwerfen. Es ist ganz unwahrscheinlich, dass das altgermanische *anafaltos so genannt worden wäre, weil auf demselben etwa die Ränder von Eisen- oder Kupferblechen umgebogen und zusammengefügt werden könnten. Es wird gewiss seinen Namen, ganz wie der Amboss, daher geführt haben, weil auf dasselbe geschlagen, gehämmert wurde (vgl. oben p. 10).

Buches bestimmt sind, damit sie gehörig in den Falz des Buches passen». Hierher Falzhobel, Falzbank, sieh a. a. OO.

Ans nhd. Falz m. in den obigen Bedeutungen 3. a. b. c. schliesst sich nhd. *falzen* schw. v., das in mehreren Fällen nicht nur begrifflich sondern auch formell als neues Denominativum zu betrachten ist. Im nhd. falzen »einen Falz (= Fuge) machen» (vom Buchbinder und Kupferschmied) kann jedoch auch das mhd. velzen *valzen (sieh oben p. 38) fortleben.

An diesem Punkte hat nach meiner Ansicht der Prozess des partiellen Zusammenfalles von Falz, Falze, falzen mit Falte, falten eingesetzt. Eine Fuge, Verbindung von zwei Theilen wurde in gewissen Fällen, (z. B. Falz der Kupferschmiede) durch Ineinanderlegen der umgebogenen (gefalteten) Ränder zu Stande gebracht, und daher konnte Falz auf die Umbiegung (Faltung, Falte) statt auf die Fuge (Anfügung) bezogen werden. Dabei wird auch die im nhd. Falz stattgefundene Verallgemeinerung der Bedeutung »Rinne» (sieh unten II) mitgewirkt haben. Es ist aber wohl zu bemerken, dass in keinem einzigen der Fälle 3. a. b. c. Falte, falten als synonymisch statt Falz, falzen eintreten könnte.

II. Sekundäre Bedeutung »Rinne» aus dem Mhd. übernommen (sieh oben p. 40) und im Nhd. weiter entwickelt.

Falz m., *Falze,* f. *a.* Rinne, Hohlkehle an Säulen: die Falze(n) »welche bey manchen Säulen längs dem Schafte angebracht werden» [1]. Denominatives Verbum *falzen* »einen Falz machen». Auch *auspfalzen:* auf einer viereckigten ausgepfalzten base stehet ein nackendes kind (Winkelmann, Sendschreiben, sieh Grimm III. sp. 1304). Substant. *Falzung* f. sieh Grimm.

b. die Rinne, Hohlkehle an einem Büchsenschafte.

c. »Bey den Riemern und Gärbern ist der *Falz* der umgelegte Theil an dem *Falzmesser* und *Falzeisen*, von welchem umgebogenen Theile dieses Werkzeug und die bey ihnen übliche

[1] Wenn Grimm sagt (III. sp. 1303): Falz "ebenso an seulen die fuge, stria", muss dies als unrichtig betrachtet werden. Denn weder werden die Hohlkehlen an Säulen im Deutschen Fugen genannt (vgl. D. Wtb. IV. 1. 1. sp. 378 folg.), noch beruht die Benennung, Falze, derselben auf einer Bedeutungsentwickelung von Falz "Fuge".

Verrichtung des *Falzens* den Nahmen zu haben scheinen.» Das Verbum *falzen* ist denominativ, ist aber doch wohl nicht direkt von Falz herzuleiten, sondern als eine Herauslösung aus Falzmesser (= Falzeisen) anzusehen, indem *Falz*messer als das Werkzeug, mittelst dessen man die Häute *falzt,* aufgefasst wurde. Vgl. Schneideisen, Schneidmesser u. a. (vgl. Paul, Principien d. Sprachgesch.[2] cap. XIII). Hieher auch *Falzbock*.

Es ist schon oben die Vermuthung angedeutet, dass dieser nhd. Gebrauch des Wortes Falz, wonach dasselbe auch etwas tiefere Rinnen — die einigermassen als Falten aufgefasst werden konnten — bezeichnet, mit beigetragen haben kann, die im folgenden Paragraphen III. zu erörternde Bedeutung anzubahnen. Die sehr flache Blutrinne des alten Schwertes konnte nie als »Falte» erscheinen. Die Formen Falteisen, Faltmesser (Faltstul, sieh hierüber oben p. 39[3]), welche Grimm neben den gewöhnlichen Falzeisen, Falzmesser anführt und für die Beurtheilung unserer ganzen Wortsippe als sehr wichtig schätzt (sieh oben p. 18), scheinen von sehr wenig Belang zu sein. Dieselben werden sowohl sehr jung als auch lokal sein. Sie werden weder von Stieler (1691) noch von Adelung (1796), weder von Sanders, Wörterbuch d. deutschen Sprache, noch von Heyne (1890) gegeben.

III. Neuhochdeutsche, dem Alt- und Mittelhochdeutschen ganz fremde Bedeutung »falten».

Auch in dieser Bedeutung ist nhd. *falzen* gar nicht mit nhd. falten zusammengefallen. Denn das Gebrauchsgebiet von falzen »falten» ist immer sehr beschränkt gewesen. Das Wort ist hauptsächlich nur als technischer Ausdruck der Buchbinder zu allgemeinerer Verwendung gelangt. »So falzen die Buchbinder die Bogen eines Buches, wenn sie selbige auf regelmässige Art zusammen legen und den Bruch oder Falz glatt streichen.» Dazu *Falzbein, Falzbrett*. Ferner hiess es früher auch »ein Papier, einen Brief falzen» (zusammenlegen), (sieh Stieler, Adelung, Grimm); »der Apoteker muss seine Kapseln krumm falzen» (Stieler). Eyering schrieb sogar (in Proverbiorum copia. Eisleben 1601. I. 761): beim spiegel allzeit rath thun holn, wie sie die schleier falzen soln (sieh Grimm a. a. O.). Dieser aussertechnische Gebrauch des Wortes scheint aber nie allgemeinere Aufnahme

gewonnen zu haben und ist heutzutage wieder verschollen, wenigstens in der Schriftsprache (vgl. Sanders, Heyne u. a.)[1].

Über die Verbreitung unserer Wortsippe im Deutschen mag folgendes in der Kürze bemerkt werden. Für die althochdeutsche Periode sind die Belege auf das Ober- und Mittelland beschränkt[2]. Wahrscheinlich ist aber, dass, wie die Sache, auch die Bezeichnung *ahd. falz (mhd. valz m.) Blutrinne der Schwertklinge, in Niederdeutschland (andd. *falt) bekannt war und gebraucht wurde (vgl. oben p. 40[1]). Und ganz gewiss gab es andd. *anabalt (mndd. anebolt). Im Mittelhochdeutschen. Gemein ober- und mitteldeutsch sind 1. *Falz, Balz* m. der Vögel, 2. *valz* m. der Schwertklinge. Oberdeutsch ist *velzen (valzen)* 1. eingraben, 2. einlegen, 3. sticken (?), 4. (nach)streben; partic. *gevalzen* »abgehauen»; über *velzen* »fügen» sieh oben p. 38. Mitteldeutsch *valz* m. 1. Einschnitt, Wunde, Beschädigung, 2, Fuge, Band eines Buches. Im Neuhochdeutschen, wo die hierher gehörenden Wörter im aussertechnischen Gebrauche überhaupt wenig verwendet werden, sind sie wohl, besonders als gewerbliche Ausdrücke, als gemeindeutsch zu betrachten.

---

[1] Grimm bespricht (sp. 1304) die Unterschiede der Bedeutung zwischen falten und falzen und sagt unter Anderem: "falzen ist immerhin auch ein falten, doch falten ist nicht überall falzen. man sagt nicht die hände falzen, das gewand falzen, nur das schwert, das bret, das papier falzen = falten." Es erhellt aus den Auseinandersetzungen meines Exkurses, dass mir mehrere Punkte dieses Passus unrichtig erscheinen müssen. Nur darauf mache ich hierorts noch ferner aufmerksam, dass drei verschiedene Begriffe von Grimm in Eins zusammengeworfen sind, indem "das Schwert falzen" = am Schwerte eine Rinne (Rinnen) machen, "das Brett falzen" eigentl. = eine Fuge machen, nur "das Papier falzen" = das Papier zusammenlegen oder falten ist.

[2] **anafals, anevalz* ist nur einmal belegt, und zwar in den Glossen. Graff bezeichnet durch sein Sigel Id., das der Glosse in seinem Ahd. Sprachschatze (III. 519) beigeschrieben ist, "die niederdeutschen Glossen" der "Gloss. Junii in Nierop symbol. lit. teuton. 8—9tes Jahrh." (Graff I. Vorrede p. XLV); *anevalz* ist aber durch seine Form als hochdeutsch gekennzeichnet; *anabolz* (sieh p. 10) steht nur in einer Carlsruher Hs. des X. Jh., welche von St. Peter im Schwarzwalde herstammt (sieh Diutiska II p. 166). Das allgemeine Wort im Althochdeutschen ist jedoch anapôʒ, anabôʒ.

Durch die obigen Auseinandersetzungen glaube ich sicher erwiesen zu haben, 1. dass ahd. *falzjan*, mhd. *velzen valzen*, nhd. *falzen* mit seiner Wortsippe, sowohl der Wurzel als der Grundbedeutung nach, vom ahd. *faltan faldan* u. s. w. ganz verschieden ist, und 2. dass die Grundbedeutung der ersteren Gruppe »stossen, schlagen, hämmern» ist.

Damit wäre dem Germanischen ein bisher verkannter Verbal- und Nominalstamm vindiziert, welcher sich verwandten Wörtern anderer indogermanischer Sprachen anschliesst und innerhalb des Germanischen selbst eine reiche und interessante Bedeutungsentwickelung darbietet.



Skrifter utgifna af Humanistiska Vetenskapssamfundet i Upsala. I. 4.

DIE TRANSSCENDENTALPHILOSOPHIE

FICHTE'S UND SCHELLING'S

DARGESTELLT UND ERLÄUTERT

VON

E. O. BURMAN



UPSALA 1891
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTR.-AKTIEBOLAG

VORREDE.

Fichte hat irgendwo gesagt es müsse bei dem Studium einer schwierigen Schrift ein jeder sich selbst den nöthigen Kommentar zusammenschreiben, aber ihn nicht drucken lassen, denn ein solcher sei doch nur eine persönliche Orientirung und würde von Seiten eines anderen Lesers selbst wiederum eines neuen Kommentars brauchen, — und die jetzt so stark angeschwollene Literatur über Kant scheint allerdings für die Richtigkeit dieser Ansicht zu sprechen. Andererseits hat aber nicht jeder, der die Entwicklung der Philosophie eingehend studiren will, die nöthige Zeit ohne Hülfsmittel so schwierige Werke, wie z. B. die Wissenschaftslehre Fichte's, mit vollem Verständnisse zu durchdringen, — hat doch Fichte selbst Schad's und Schelling's Kommentare zu seinen Schriften als sehr zweckmässig empfohlen. Und wenn über ein System die Meinungen weit auseinandergehen, ist die kritische Darstellung desselben unumgänglich. Es sind auch einige neuere Schriften über Fichte und Schelling erschienen, unter welchen I. H. Loewe's verdienstvolle Arbeit »Die Philosophie Fichtes nach dem Gesammtergebnisse ihrer Entwicklung» (Stuttgart 1862) besonders hervorzuheben ist. Leider ist es dadurch weniger brauchbar geworden, dass es die erste und vollständigste Darstellung der Wissenschaftslehre wenig berücksichtigt und aus den späteren Darstellungen meistens nur wörtliche Auszüge giebt, wodurch das Verständniss sehr erschwert wird. Neuerdings hat aber Kuno Fischer, durch die Fortsetzung seiner grossangelegten Geschichte der Philosophie, Fichte's und Schelling's Spekulation dem Verständnisse der Gegenwart so nahe gebracht, dass jeder weitere Kommentar überflüssig erscheint. Wenn dennoch der Verf. in der vorliegenden Schrift einen Leit-

faden zur Einführung in die nachkantische Transscendental-Philosophie bietet, so beabsichtigt er damit nur eine Ergänzung des genanntes Werkes, indem er das Geschichtliche weglassend die Erklärung und die Kritik vorherrschen lässt. Kuno Fischer's Werk ist für einen weiten Leserkreis geschrieben und kann daher nicht die vielfach verschlungenen und subtilen Untersuchungen der genannten Denker bis ins Einzelnste verfolgen, während dagegen diese Schrift nur für solche Leser berechnet ist, welche mit seinem Werke schon vertraut die Originalwerke studiren wollen.

Ein solches Studium findet gegenwärtig wenig Aufmunterung, denn meistentheils betrachtet man den mit Fichte anhebenden und mit Hegel abgeschlossenen Idealismus als eine grossartige Verirrung, welcher man am liebsten aus dem Wege geht, mit oder ohne Schmähungen und Verdrehungen, jedenfalls mit grosser Unkenntniss. Wenn aber die philosophische Bewegung sich in empirische Einzeluntersuchungen zersplittert hat, so ist es gerathen sich durch die Geschichte der Philosophie genau zu orientiren. Seit vielen Jahren geht man immer wieder auf Kant zurück um ihn in realistischer und empirischer Richtung sich zurechtzulegen und dadurch den vorherrschenden Empirismus zu rechtfertigen, man ist aber dadurch nicht weiter gebracht worden. Es ist daher an der Zeit der Wissenschaftslehre Fichtes ein eingehendes Studium zu widmen, denn durch sie ist der idealistische Standpunkt endgültig festgestellt worden.

Der Verf. hatte anfänglich die Absicht, in einer Einleitung den geschichtlichen Uebergang von Kant zu Fichte und Schelling zu beleuchten, er ist aber durch äussere Umstände davon abgekommen und muss den Leser auf das schon genannte Werk Kuno Fischer's verweisen. Nur drei kantische Gedanken möchte er hier andeuten, welche von der ersten Form der Transscendentalphilosophie zu den späteren denknothwendig und geschichtlich hinüberleiten, den thetischen Karakter der Vernunft, den antithetischen Karakter der Urtheilskraft und den synthetischen Karakter des Verstandes (der reinen Apperception). Der Vernunft muss alles untergeordnet werden, denn die durchgängige Bestimmbarkeit alles Gegebenen durch die reine Vernunft ist der erste Grundsatz der Transscend.-Philosophie, durch welchen

ihr Inhalt bestimmt wird. Den synthetischen Karakter des Selbstbewusstseins hat schon Hume aufgezeigt, aber als empirisches Faktum, erst Kant hat seine apriorische Gültigkeit in den Kategorien dargethan, und davon geht die konstruktive Methode der Transsc.-Philosophie aus. Die Urtheilskraft gliedert die Erfahrung als ein zweckmässiges Ganzes in formaler, subjektiver und objektiver Hinsicht. Sie stellt durch unbegrenzte Specifikation der Kategorien die Natur als ein logisches System dar, sie unterscheidet Form und Gehalt in der Schönheit als in dem Subjekt der Erfahrung gegründet. Die objektive Zweckmässigkeit tritt nach Kant in drei Formen auf, als immanente oder organische, als transscendentale (jede mögliche Erfahrung durchgehende) und als moralische Zweckmässigkeit, durch welche die ganze Erfahrung als Mittel auf die absolute Vernunft als Selbstzweck bezogen wird. Die beiden letzten Formen der objektiven Zweckmässigkeit (die transscendentale und die moralische) sind in der Wissenschaftslehre die grundlegenden Gedanken (durch die Beziehung der Natur auf den Trieb und durch diesen auf die Vernunft); die formale, die estetische und die organische Zweckmässigkeit treten bei Schelling in den Vordergrund.

Wahrscheinlich wird als ein Mangel der vorliegenden Darstellung gerügt werden, dass sie Fichte's populäre Schriften (mit Ausnahme der beiden Einleitungen) wenig berücksichtigt. Nach der Ansicht des Verf. haben aber diese Schriften dem tieferen Verständnisse der Wissenschaftslehre eher geschadet als geholfen, denn sie sind darauf angelegt das grosse Publikum theils (wie der »sonnenklare Bericht«) über die Aufgabe und die Methode der Transsc.-Philosophie zu belehren und die Widersprüche der dogmatischen oder naturphilosophischen Ansicht durch scharfes Hervorheben der Subjektivität der Erfahrung zu entblössen, theils (wie die »Bestimmung des Menschen« und die »Anweisung zum seligen Leben«) durch die sittliche und religiöse Anschauungsweise der Wissenschaftslehre zu erbauen. Sie stehen demgemäss eigentlich auf dem Standpunkte des natürlichen Bewusstseins, wenn manche Sätze gleich aus dem System dort eingeflochten sind.

Der Verfasser hat eine einheitliche Erklärung gegeben, indem er Fichte's eigener Forderung gemäss den Sinn der

einzelnen Sätze aus dem Standpunkte des Ganzen bestimmte. Wo die Darstellung schwerverständlich erscheint, möge der Leser im Original selbst das Ergänzende aufsuchen, denn was dort lichtvoll vorgetragen ist hat der Verf. nur kurz abgefertigt. Fichte hatte die Ueberzeugung sein System würde zuletzt, wenn auch erst nach hundert Jahren, durchdringen. Der Verfasser schätzt sich glücklich wenn er durch die vorliegende Schrift einen geringen Beitrag dazu geliefert hat, immerhin hat er zur Sekularfeier der Wissenschaftslehre eine bescheidene Blume in ihren Ruhmeskranz einflechten wollen.

Upsala den 6 Okt. 1891.

E. O. Burman.

ERSTER THEIL

DIE WISSENSCHAFTSLEHRE

I. Die Einleitungsschriften.

Die geschichtliche Darstellung einer philosophischen Ansicht hat nicht nur die in der wissenschaftlichen Bewegung sich stellenden Aufgaben, sondern auch die Individualität des Urhebers und die Hauptströmungen seiner Zeit zu berücksichtigen. Die organische Entwicklung der Wissenschaft deutet zwar auf einen tiefer liegenden Träger desselben, als die einzelnen Forscher hin, aber so schnurgerade geht diese Entwicklung nie ihren Weg, dass nicht äussere und besondere Umstände sie mannigfach beeinflussen. Warum die Wissenschaftslehre gerade diese Form angenommen hat, warum sie gerade diesen Gesichtspunkt geltend macht ist nicht zu verstehen, wenn man nicht den Karakter Fichte's, seine Anlagen, den Lauf seiner Studien in sein Leben nachhaltig eingreifende Begebenheiten, u. s. w. erwägt. Ihre Aufgabe ist es nicht nur das von den Vorgängern Ueberlieferte von Fehlern zu reinigen und in einheitlicher Form wiederzugeben, sondern auch die neuen Errungenschaften der Bildung zu berücksichtigen und neu auftretende Gegensätze zu versöhnen. Eine kritische Darstellung hat aber ihr Augenmerk hauptsächlich darauf gerichtet die fragliche Ansicht getreu wiederzugeben, um ihre innere Konseqvenz zu prüfen, und zu ermitteln inwiefern sie durch die vorhergehende Entwicklungsstufe gefordert wird und welche Aufgabe sie der folgenden Spekulation als Vermächtniss giebt. Die genetische Erklärung warum sie das eine unternimmt, das andere unterlässt, hier einen unbewiesenen Grundsatz einführt, dort einen wichtigen Gedanken ausspricht ohne ihn zu verwerthen, spielt hier eine untergeordnete Rolle. Was unsere Darstellung betrifft, so muss sie äusserer Umstände halber darauf verzichten und auf die ausgezeichnete Darstellung in Kuno Fischer's Ge-

schichtswerk (Band V) verweisen. Welchen Einfluss die theologische Erziehung, das Studium Spinoza's, die französische Revolution, die Kämpfe um das tägliche Brot auf Fichte ausgeübt haben, wird der Leser dort am besten sehen.

Die WL. hat Fichte wiederholt vom Katheder, immer in neuer Fassung, dargestellt. Im Druck hat er nur einen Grundriss als Leitfaden für seine Zuhörer 1794 herausgegeben. Die folgenden sind aus seinen Heften und aus Nachschriften der Zuhörer herausgegeben worden und bieten dem Verständniss zahlreiche Schwierigkeiten. Eine Ausnahme macht der erste Theil der WL. vom J. 1801, welcher von Fichte selbst für den Druck ausgearbeitet war. In Betracht sind ferner seine einleitende Schriften zu nehmen: Ueber den Begriff der WL. (1794); Erste und zweite Einleitung in die WL. (1797); Versuch einer neuen Darstellung der WL. (1797); die Thatsachen des Bewusstseins (1810 und 13); die transscendentale Logik (1812); dazu kommen noch seine Schriften und Vorlesungen in der praktischen Philosophie, besonders die Sittenlehre (1798 und 1812). Seine populäre Schriften sind zwar gut geeignet in das Studium der WL. einzuführen, aber für unsere Darstellung wenig zuverlässig, eben weil sie populär gehalten sind. Um das Jahr 1800 trat in der Spekulation Fichtes eine Wendung ein, über dessen Tiefe und Bedeutung die Meinungen ziemlich weit auseinandergehen. Wir halten es daher für gerathen zuerst seine bis zum Wendepunkte des Jahrhunderts bekanntgewordene Ansicht darzustellen. Nur in dieser ältesten Gestalt hat die WL. auf die nächsten Vertreter der Philosophie Einfluss gehabt.

Die »erste Einleitung in die WL.» will den Leser auf den transscendentalen Standpunkt stellen, indem sie die Aufgabe der Philosophie feststellt und das Unvermögen des Dogmatismus seiner Aufgabe gerecht zu werden blosslegt, dagegen den persönlichen und moralischen Karakter des Kriticismus geltend macht.

Die Aufgabe der Philosophie fällt innerhalb des Bewusstseins. Der unmittelbare Inhalt des Bewusstseins fordert zum Nachdenken auf, weil er in sich den Unterschied zwischen freiem und gebundenem Bewusstsein birgt. Unsere Phantasie, unser Wille erscheinen uns als frei; die Erkenntniss dagegen als an der Wahrheit gebunden. Unsere freie Bestimmungen fordern und

erlauben keine Erklärung, weil sie als frei ausser dem Gebiet des Begriffs des Grundes stehen; die Erkenntniss dagegen, die von dem Gefühle der Nothwendigkeit begeitet ist, fordert, wie auch dieses Gefühl, einen Grund. Das Gefühl der Nothwendigkeit bezieht sich auf den Inhalt der Erkenntniss, der von uns unabhängig zu sein als Objekt der Vorstellung erscheint. Das System der Vorstellungen, welche an Gegenständen gebunden erscheinen und von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet sind, ist die (innere und äussere) Erfahrung. Die Aufgabe der Philosophie ist also den Grund aller Erfahrung anzugeben. Wie sich zeigen wird, liegt dieser Grund im Wissen und die Philosophie ist daher eigentlich Wissens- oder Wissenschaftslehre. Dieser transscendentale Grundsatz, dass das Objekt durch das Erkenntnissvermögen gesetzt und bestimmt wird, ist die grosse Entdeckung Kant's.

Was einen Grund voraussetzt ist zufällig (d. h. könnte anders sein) und wird dadurch erklärt, dass man etwas aufzeigt, aus dessen Bestimmtheit wir einsehen, warum das Zufällige unter vielen möglichen Bestimmungen gerade diese hat. Grund und Folge sind, als solche, entgegengesetzt (korrelate Begriffe). Das Objekt der WL. liegt sonach ausser der Erfahrung. Wenn es als Thatsache in der inneren oder äusseren Erfahrung enthalten wäre, hätte die Frage nach dem Grunde der Erfahrung als solcher keinen Sinn (denn der Grund wäre selbst eine Erfahrung). Nun enthält die Erfahrung den ganzen Stoff des menschlichen Denkens, und ihr Grund wäre also undenkbar. Das Denken kann sich aber über die Erfahrung erheben in dem Sinne, dass es absichtlich unterscheidet und in seiner Reinheit auffasst was in der Erfahrung verbunden ist. Die Verbindung von Ding und Intelligenz konstituirt die Erfahrung. Die höchste mögliche Abstraktion giebt entweder ein Ding an sich oder eine Intelligenz an sich, welche als solche nicht in der Erfahrung vorkommen, sondern als ihre Erklärungsgründe gedacht werden. Nach dem Dogmatismus ist die Erfahrung Produkt eines Dinges an sich; nach dem Idealismus ist sie Produkt einer Intelligenz an sich (nicht des faktischen Bewusstseins). Ein drittes konsequentes System ist nicht möglich, weil in dem Bewusstsein der Erfahrung nach Abstraktion von den genannten Bestandtheilen

nichts übrig bleibt. Jeder Verschmelzung von diesen beiden Systemen mangelt die Konsequenz, denn sie schliessen einander aus. Es muss daher ermittelt werden, welches von den beiden das wahre sei. Zuerst ist der Unterschied zwischen Ding an sich und Intelligenz an sich mit Rücksicht auf ihr Verhältniss zum Bewusstsein zu beachten. Das Ding an sich soll dem Bewusstsein ganz unabhängig gegenüberstehen; das vorgestellte Ding an sich ist folglich eine blosse Erdichtung. Das Ich an sich ist von den Dingen unabhängig, ist aber, als Ich, irgendwie im Bewusstsein enthalten. Die Objekte (Erklärungsgründe) des Dogmatismus und Idealismus sind sonach toto genere verschieden. Wir können uns zwar beide als von einander unabhängig vorstellen, aber die Erklärung der Erfahrung muss mit Einem von den Beiden anfangen und dann ist das Andere ausgeschlossen. Der Dogmatiker kann kein Ich an sich zulassen, er muss daher die Freiheit des Ich für Täuschung erklären, weil ihm die Intelligenz ein Produkt oder Funktion des Dinges ist, wenn er anders konsequent ist. Der Idealist dagegen hebt jeden Grund der Annahme des Dinges an sich auf, indem er die Erfahrung (das Sein, die Dinge) aus dem Ich ableitet. Nur dasjenige, von dem die Erklärung ausgeht, ist selbständig; in einem konsequenten System ist alles Andere bedingt. Welches aber als höchster Erklärungsgrund angenommen werden soll, kann aus keinem Grunde bewiesen werden, weil dann dieser das Unbedingte und der aus ihm folgende Erklärungsgrund bedingt wäre, was nach dem Vorhergehenden unmöglich ist. Nur das Ding an sich und das Ich an sich können als unbedingt vorgestellt werden; die Philosophie muss aber die Selbstständigkeit des Einen oder des Anderen als eine nur scheinbare aufopfern. Die Entscheidung muss durch ein Postulat herbeigeführt werden. Das freie Denken entschliesst sich für dasjenige, was unser höchstes Interesse befriedigt. Der Idealismus geht von der Autonomie des Ich aus; der Dogmatismus dagegen führt zur Heteronomie. Diess ist das Entscheidende. Dass der Idealismus vom moralischen Gesichtspunkte aus höher steht, als der Dogmatismus, kann man daraus entnehmen, dass Menschen, welchen das Bewusstsein und das Interesse ihrer Freiheit mangelt, auf einer tieferen Entwicklungsstufe stehen. Ihre Ansichten haben sie bei

der Erziehung und im Verkehr fertig aufgenommen; in ihren Neigungen sind sie von den Dingen abhängig; sie sind geworden, was sie sind, durch äusseren Einfluss und haben daher kein Bewusstsein der Selbstthätigkeit, welche den Menschen von den Dingen unterscheidet. Höher steht dagegen der Mensch, der von den Dingen sich losgemacht hat und an seine Selbstständigkeit unmittelbar glaubt, indem er sie bethätigt. Sein Interesse ist von den Dingen ab und auf ihn selbst gerichtet. Ein philosophisches System ist sonach kein todter Hausrath, der beliebig aufgenommen oder verworfen wird, sondern von der Seele des Menschen durchdrungen. Wer den sittlichen Karakter nicht hat, der sträubt sich gegen den Idealismus; ihm kann durch Niemanden geholfen werden, denn das Bewusstsein der Freiheit kann nicht mitgetheilt werden. Damit ist ein Entscheidungsgrund gewonnen, der nicht in die Reihe der Bedingungen der Erfahrung fällt, weil er nicht theoretischer sondern praktischer Art ist. Es giebt aber auch ein theoretisches Interesse, welches ausschlaggebend ist. Der Dogmatismus ist transscendent und mündet in den Skepticismus aus, weil sein Objekt (das Ding an sich) im Bewusstsein nicht enthalten und daher nicht erkennbar ist; wogegen der Idealismus möglich ist, weil sein Princip dem Bewusstsein immanent ist. Ferner zerfällt der Dogmatismus in zufällige Meinungen, denn das Ding an sich ist todt und gleichgültig gegenüber den Begriffen, wodurch es gedacht werden soll. Der Dogmatismus bewegt sich also in Begriffen, welche analysirt und kombinirt werden um ein Kunstprodukt herzustellen, welches in sich keine Nothwendigkeit hat; denn ein todtes Material wird nur beliebig geformt; das Ding an sich bleibt gänzlich aus dem Spiele. Das Objekt des Idealismus ist dagegen lebendig und giebt aus und durch sich selbst Erkenntniss. Der Philosoph hat nur die Rolle eines Beobachters zu spielen; vor seinen Augen entsteht in gesetzmässiger Ordnung die Erfahrung durch die Thätigkeit des Ich. Der Idealismus allein ist (nothwendiges) Wissen und nicht (beliebige) Meinung, wenn er gleich in verschiedenen Formen dargestellt werden kann. Schliesslich wird der Dogmatismus verworfen, weil er unfähig ist seine Aufgabe zu lösen, und der Idealismus als das einzig gültige System dargestellt, weil er die Erfahrung wirklich erklärt. Wir

unterscheiden in der Erfahrung zwei Seiten; sie ist als (unmittelbare) Erkenntniss Bewusstsein oder Vorstellung, die Vorstellung ist aber nur die eine Seite, weil sie ohne Beziehung auf wirkliche Gegenstände keine Erkenntniss wäre (sondern ein Bewusstsein von Nichts, oder ein Spiel von Vorstellungen ohne objektive und allgemeine Gültigkeit). Die Erfahrung ist, wie schon gesagt, eine Synthesis von Bewusstsein und Sein (Vorstellung und Ding). Der Grund dieser Synthesis kann nicht eines der beiden Glieder als solches sein, denn der Grund muss über oder ausser dem Begründeten sein. In dem Einen oder Anderen muss er aber irgendwie enthalten sein, denn sonst wäre er uns auf ewig verborgen. Entweder das Sein oder das Bewusstsein muss von jeder Bedingtheit gereinigt werden können und derartig sein, dass es aus sich die beiden Glieder der Erfahrung herausscheidet und verbindet. Das Sein (das Ding) genügt diesen Forderungen nicht. Es ist seiner Natur nach antithetisch — nur für ein Anderes; für sich ist es nichts; es setzt die Intelligenz voraus um (etwas) zu sein. Das blosse Sein ist einfacher Gegensatz uud ist daher nicht Grund der synthetischen Erfahrung. Anders verhält sich die Intelligenz. Sie sieht nicht nur die Dinge sondern auch sich selbst und sieht überhaupt nichts ohne sich selbst zu sehen. In ihr haben wir ein Sein von höherer Ordnung als die Dinge, nämlich ein solches, das für sich ist oder sich selbst sieht. In der unmittelbaren Einheit des Seins und des Sehens besteht die Natur der Intelligenz. Aus ihr kann die Erfahrung erklärt werden, weil sie synthetisch ist. Das ideale Sein der Intelligenz ist die Brücke, welche vom Sehen zum realen Sein (die Dinge) herüber leitet. Die Intelligenz ist ein Sehen, welches sich von sich unterscheidet und dennoch das Unterschiedene unmittelbar verbindet. Das Sehende und das Gesehene sind alle beide das Sehen selbst. Dieses ist aber noch kein wirkliches, bewusstes Sehen. Das Unterscheiden (des Sehenden und des Gesehenen) ist ein nur mögliches, latentes, wenn nicht das Gesehene irgendwie fixirt wird, gleichsam ein Merkmahl erhält, welches sein unmittelbares Zusammenfallen mit dem Sehenden verhindert. Das Sehen als Gesehenes kontrahirt sich, füllt eine kleinere Sphäre aus, als das Sehende. Das geschieht, wenn das Sehen »sich selbst» sieht im Gegensatze zu

etwas Anderem. Das »Sich-selbst» ist das ideale Sein und das Andere (was nicht das Sehen selbst ist) ist das reale Sein. Das Sehen (wobei an kein Auge oder überhaupt an kein Organ oder Substrat, sondern nur an das reine Anschauen zu denken ist) dringt den unendlichen Raum des möglichen Seins durch, und dieses Sein wird nicht als ein Gegenstand von dem Sehen unterschieden, sondern ist das Sehen. Des Sehen sieht das Sehen, allerdings nicht das wirkliche Sehen. Um das zu fassen, wovon die Rede ist, bedenke man, dass wer etwas denkt sich auch (mehr oder weniger deutlich) seines Denkens bewusst ist — denkt nicht nur das Gedachte sondern auch das Denken. Nun sehe man von dem Gedachten ab und behalte das Denken des Denkens als ein ganz allgemeines Vernehmen oder Sehen (kein Denken als von dem Anschauen unterschieden). Dieses ist Bedingung des wirklichen Bewusstseins, welches genetisch erklärt wird, wenn man das allgemeine Sehen in dem unendlichen Gebiet des Sehens eine Grenze ziehen lässt, und zwar so, dass das auf der einen Seite liegende als das Sehende und das Jenseitige als das von dem Sehenden verschiedene Gesehene dem Sehen erscheint. Dadurch ist im Sehen eine Doppelerscheinung entstanden; es ist etwas (das objektive Sein, das Ding) im Sehen, scheint aber dem Sehenden entgegengesetzt zu sein. Wenn der Grund gefunden ist, warum das Sehen sich kontrahirt und in sich die Erscheinung (beschränktes Subjekt und diesem entgegengesetztes Objekt) hervorbringt, so ist das Sein aus dem Bewusstsein, die Erfahrung als Synthesis von Vorstellung und Ding aus der Intelligenz erklärt. Wenn das wirkliche Selbstbewusstsein als nothwendig eingesehen ist, so ist auch das objektive Sein dessen nothwendige Folge, denn es ist Bedingung des Selbstbewusstseins, welches »seiner selbst» nicht bewusst sein kann ohne sich etwas entgegensetzen. Wenn die allgemeine Intelligenz sich als Selbstbewusstsein setzt, so muss es das objektive Sein, von dem das Bewusstsein sich als das Subjektive unterscheidet, zugleich setzen. Daher wenn das endliche Subjekt erwacht, findet es eine fertige Welt sich gegenüber ohne zuerst zu wissen, dass es in sich die Macht, welche diese Welt hervorgebracht hat, irgendwie enthält. Es fühlt aber die Aufgabe diese Welt sich zu unterwerfen, und in dieser Aufgabe versteckt sich die allgemeine In-

telligenz. Der Transscendentalphilosoph steigt über das endliche Ich hinauf zum allgemeinen und unterscheidet daher die Erscheinung (das reale Sein) von der Wahrheit (dem idealen Sein). Er lässt die Erfahrung genetisch entstehen und unterscheidet die Ansichten des Seins, welche vom transscendentalen und vom empirischen Gesichtspunkte sich darbieten. Das empirische Subjekt steht auf dem Standpunkt des Lebens und der besonderen Wissenschaften; für dasselbe existirt eine unabhängige, objektive Wirklichkeit in der sinnlichen, wie auch in der intelligiblen Welt. Es sieht in den Dingen Substanzen, welche, unabhängig von der Intelligenz, an sich existiren. Dieser Standpunkt ist der des Realismus, und keineswegs falsch, weil er in dem Wesen der Intelligenz begründet ist. Es giebt aber einen höheren Standpunkt, den transscendentalen, welcher die Dinge in Beziehung auf die allgemeine Intelligenz betrachtet. Dieser Standpunkt ist der des Idealismus, welcher die Selbstständigkeit und Starrheit des objektiven Seins aufhebt und aus der Intelligenz, als deren lebendige Äusserung, ableitet. Er schränkt die Ansicht des Sehens (die gewöhnliche und nothwendige Vorstellungsweise der unmittelbaren Reflexion über die Welt) ein ohne sie aufzuheben, indem er einen höheren Gesichtspunkt geltend macht, aus welchem die Welt der Gegenstände zur Erscheinung herabsinkt. Der natürliche Realismus hat aber eine Tendenz sich als die alleingültige Ansicht zu behaupten und den Idealismus zu verwerfen, weil er ihn nicht begreifen kann. Nur in so fern widerstreitet er diesem. Der Idealismus dagegen ist so weit davon entfernt den Realismus zu verwerfen, dass sie allein den Grund seiner Gültigkeit (innerhalb seiner Sphäre) darlegt.

Wenn die realistische Denkart den Idealismus beseitigen und nicht nur die Gegenstände der Erfahrung, sondern auch die Erfahrung als solche erklären will, dann wird er Dogmatismus. Es ist nämlich etwas Anderes Dinge chemisch, fysiologisch u. s. w. zu erklären, die Verhältnisse der Vorstellungen psychologisch zu beobachten, als das Verhältniss von Ding und Vorstellung zu erklären. Der gesunde Realismus beschäftigt sich nur mit dem, was dem natürlichen Bewusstsein gegenständlich ist; der Dogmatismus beschäftigt sich dagegen mit diesem Bewusstsein selbst und seinen Voraussetzungen. Jener ist wahr,

dieser ist verkehrt. Er scheitert nämlich an der Unfähigkeit die Synthesis von Ding und Vorstellung (die Erkenntniss, die Erfahrung) aus dem Sein (dem Dinge an sich) zu erklären, weil er aus dem Sein keine Intelligenz herausbringen kann. Denn diese enthält nicht nur Sein sondern auch Sehen; sie ist für sich selbst, sieht sich selbst zu. Das Ding dagegen ist nicht für sich, sondern es muss noch eine Intelligenz hinzugedacht werden, für welche es sei. Die Intelligenz enthält als synthetische Einheit eine doppelte Reihe, die des Seins und des Sehens; da hingegen dem Dinge nur eine einfache Reihe, die des Seins (des realen Seins), zukommt. Den Uebergang vom Dinge zur Intelligenz sucht dennoch der Dogmatismus in der Kausalität des Dinges; die Intelligenz und ihre Vorstellungen sollen Produkte der Dinge sein. Die doppelte Reihe der Intelligenz fällt aber in ein ganz anderes Gebiet, als das der Kausalität, welche eine nur einfache Reihe enthält. Ursache und Wirkung fallen nämlich auseinander (sind entgegengesetzt, korrelat); ihre Verbindung ist ein Uebergehen von jener zu dieser. Die Ursache geht, als solche, zu etwas Anderem über und nie in sich selbst zurück. Es ist daher unmöglich auf dem Wege der Kausalität ein Fürsichseiendes zu erlangen. Wenn man auch die Vorstellungen nicht gerade für Wirkungen oder Eindrücke von äusseren Dingen ausgiebt, sondern sie als die Selbstbestimmtheit eines (Seelen-) Dinges, welches gegen Eindrücke reagirt, darstellt, so sind diese Reaktionen dennoch blosse Verhältnisse zu etwas Anderem, Widerstand gegen einen Anstoss. Es kommt auch so nur eine einfache, keine doppelte Serie, nur ein Sein, keine Intelligenz zum Vorschein; die Richtung des Dinges ist immer nach Aussen, die der Intelligenz geht sowohl nach Aussen (auf das reale Sein) als nach Innen (auf das ideale Sein). Was nicht ursprünglich die Richtung auf sich selbst hat, kann durch keine Kausalität für sich selbst werden; das Selbst kann nicht eingelegt werden, sondern muss ursprünglich vorhanden sein. Wenn man annimmt dass die Seele ein solches Ding sei, dessen Reizungen Vorstellungen werden, oder dass es eine äussere Ursache giebt, deren Wirkungen in einem Dinge Vorstellungen werden (etwa wie Gott nach der Ansicht Berkeleys), so ist das leeres Gerede von einer Kausalität, die uns gänzlich unbekannt und also als

Erklärungsgrund untauglich ist. Ueberhaupt ist es ungereimt das Vorstellen (Bewusstsein) als ein Verhältniss zwischen Dingen zu erklären, weil die Einheit des Mannigfaltigen der Vorstellung keineswegs durch die Dinge (welche ausser einander sind) gegeben werden kann, sondern die ursprüngliche Einheit der Intelligenz voraussetzt.

Nachdem Fichte bewiesen hat, dass der Dogmatismus keine Philosophie ist, scheidet er den transscendenten Idealismus von dem transscendentalen aus und zeigt innerhalb des letzteren zwei Stufen, den sich auf die .Erfahrung stützenden d. h. unwissenschaftlichen, und den eigentlich kritischen Idealismus auf. Das Princip jedes Idealismus ist das Ich, welches eine Thätigkeit und nichts weiter ist. Dadurch ist der Idealismus so schwer verständlich, weil er von einer reinen Thätigkeit ausgeht ohne ihr ein thätiges Subjekt zu Grunde zu legen und ohne sie auf etwas Gegebenes zu beziehen. Wir erinnern daran dass die vorkantische Philosophie sich die Thätigkeit als Eigenschaft der Substanz dachte. Nach Leibnitz ist die Substanz ein Wesen, das die Fähigkeit zu handeln besitzt. Die Thätigkeit ist allen Substanzen wesentliche Eigenschaft, aber für sich keine Substanz. Fichte dagegen sieht in der Thätigkeit das durch sich selbst Seiende, und die Substanz oder das Bestehende (ruhendes, todtes Sein) kommt erst durch die Thätigkeit zu »Stande», als das Resultat einer Wechselwirkung, in welcher entgegengesetzte Kräfte sich begegnen und in Gleichgewicht halten. Die Intelligenz ist ein reines Thun, das von keinem an sich gegebenen Vermögen ausgeht, weil sie dann ihren Anfang ausser sich selbst nähme. Von diesem Thun sind aber zwei Auffassungen möglich. Man kann es für ein ganz unbestimmtes Handeln halten, und diess ist das Princip des transscendenten Idealismus, welcher aus dem freien und völlig gesetzlosen Handeln der Intelligenz die bestimmten Vorstellungen (die Erfahrung) ableiten will. Eine solche Intelligenz ist wohl logisch möglich, aber als Erklärungsgrund der Erfahrung unmöglich, denn von einem unbestimmten lässt sich nichts bestimmtes ableiten; der Satz des Grundes findet da keine Anwendung. Der transscendentale Idealismus leitet dagegen die Erfahrung aus den Gesetzen der Intelligenz ab. Diese ist eine durch ihr Wesen, nicht durch etwas ausser ihr,

bestimmte Selbstthätigkeit. Sie geht in sich selbst zurück, etwas sich entgegen setzend und in sich zurücknehmend. Diese nothwendige Weise des Handelns kann man abgesondert denken, als nothwendige Gesetze der Intelligenz. Aus ihnen wird das Gefühl der Nothwendigkeit erklärt, welches unsere bestimmten Vorstellungen (von Gegenständen, die Erfahrung) begleitet. Die Intelligenz fühlt nicht etwa einen Eindruck von aussen, sondern sie fühlt in ihrem Handeln die Schranken ihres eigenen Wesens. Die Weise der Einführung dieser Gesetze in das System macht den Unterscheid des niederen und des höheren transscendentalen Idealismus. Diese Gesetze haben nämlich eine doppelte Bedeutung. Sie sind die Handlungen, wodurch die Intelligenz sich selbst realisirt, und andererseits sind sie Formen der Produkte der Intelligenz, der sinnlichen Dinge. Nach innen gerichtet, sind sie nothwendige Gesetze der lebendigen und freien Thätigkeit; nach aussen, sind sie Kategorien d. h. nothwendige Formen oder Verhältnisse der todten Dinge. Der niedere Idealismus holt die Gesetze der Intelligenz aus der Erfahrung, fasst sie in ihrer unmittelbaren Anwendung auf die Dinge, mithin auf ihrer tiefsten Stufe (als Kategorien) auf. Wenn er sich auf die Logik beruft, indem er sie aus den Formen des log. Urtheils abgeleitet zu haben vorgiebt, so ist das nur eine Einführung unter falscher Marke, denn diese Logik, aus welcher er schöpft, ist durch Abstraktion aus der Erfahrung entstanden (beschreibt nur das auf die Dinge angewandte Denken). Gegen den Dogmatismus, welcher die Kategorien als allgemeine, in dem Wesen der Dinge begründete Eigenschaften derselben auffasst, kann dieser Idealismus nur eine ebenfalls unbewiesene Behauptung stellen, dass sie nichts als immanente Gesetze der Intelligenz sind. Ferner gelingt es ihm nicht aus diesen Gesetzen etwas mehr als die allgemeinsten Beschaffenheiten und Verhältnisse der Dinge (Raum- und Zeit-verhältnisse) zu erklären; der Stoff, der in diese Formen aufgenommen wird, ist unerklärt und treibt zur Annahme des Dinges an sich. Endlich bleibt dieser Idealismus bei denjenigen Gesetzen stehen, nach welchen die subsumirende Urtheilskraft die Objekte der äusseren Erfahruug bestimmt; dagegen ist ihm das Gebiet der praktischen Vernunft und der reflektirenden Urtheilskraft fremd. Er ist sonach ein einseitig theoretischer, em-

pirischer und in sofern unkritischer, transscendentaler Idealismus. Dahin gehört die »Standpunktlehre», die die Kategorien nur »findet» und sie auf die äussere Erfahrung beschränkt. Die WL. dagegen ist apriorischer, praktischer, kritischer Idealismus. In ihr werden die Gesetze der Intelligenz als ein System aus einem Grundgesetze abgeleitet und dadurch die ganze Bestimmtheit des Bewusstseins genetisch erklärt. Ihr sind Form und Stoff nicht besondere Stücke; alle Formen als Ganzes machen den Stoff aus, aus welchem die Analyse das Einzelne als Form heraus hebt. Zu den Kategorien darf kein Ding seinen Beitrag durch Eindruck, oder anderswie, steuern, denn die Dingheit ist nur die Zusammenfassung aller Handlungen der Intelligenz durch die Einbildungskraft. Es steckt kein Absolutes in den durch die Kategorien bestimmten Verhältnissen der Dinge, denn die Dinge sind nur diese Verhältnisse in einer besonderen Ansicht[1].

Wie die WL. sich zu der Kritik Kants verhaltet, erörtert die zweite Einleitung, um zu beweisen dass sie vollständig übereinstimmen. Besonders die Äusserungen über die intellektuelle Anschauung machen dabei Schwierigkeiten, indem Kant diese nachdrücklich verwirft, Fichte dagegen sie geradezu als das Princip seines Systems aufstellt. Lernen wir erst dieses Princip etwas näher kennen, um nachher das Verhältniss zu Kant besser würdigen zu können. Das Princip der WL. enthält nichts Geheimnissvolles. Ein jeder kann sich selbst denken und dieses Denken von dem Denken äusserer Gegenstände unterscheiden. Er kann sich ferner überzeugen, dass er diess absichtlich machen, sich selbst mit Freiheit dazu bestimmen kann, sein Denken von den Dingen ab und auf sich selbst zu richten. Es muss ihm dann einleuchten dass sein Denken selbstthätig ist und kein ausser dem Denken liegendes Substrat voraussetzt; und ferner dass, wenn er sich selbst denkt, das Denkende und das Gedachte zusammenfallen. Was er denkt, wenn er sich selbst denkt, d. h. das Ich ist die in sich zurückgehende Thätigkeit und nichts weiter. Es ist kein Ich da, welches um Vorstellungen zu bekommen den Dingen entgegengeht und nachher sich auf sich selbst richtet um sein Vorstellungsvermögen in Thätigkeit zu versetzen und dadurch sich selbst zu bestimmen; denn dieses Ich wäre nur ein Ding,

[1] S. W. 1: 420—444.

das nimmermehr ein Ich werden kann. Es ist kein Selbst und hat kein Selbst und kann sich selbst nicht werden, denn das Gewordene ist immer ein Anderes, kein Selbst. Das Ich macht sich selbst, es ist vor seinem Handeln nicht da, weder als Ausgangspunkt, noch als Ziel der Bewegung, sondern ist nur ein in sich zurückgehender Kreis. ohne Anfang und Ende. Dieses in sich selbst Zurückgehen ist Bedingung des Bewusstseins. Es ist daher kein Begreifen, denn es ist nicht durch den Gegensatz eines Nicht-Ich bestimmt. Das ist der Fall erst in der absichtlichen Reflexion über das Ich; wenn man nicht nur sich denkt, sondern auch über diesen Gedanken nachdenkt und sich davon Rechenschaft ablegt, wodurch er sich von anderen Gedanken unterscheidet. Das ursprüngliche Handeln des Ich, wodurch es sich selbst setzt, gibt kein Bewusstsein (nicht einmal ein Selbstbewusstsein) sondern nur die Möglichkeit des Selbstbewusstseins. Es ist nur ein in der Reflexion abgesonderter Theil der ganzen Handlung der Intelligenz, welcher als solcher für sich nicht wirklich, sondern nur die erste Bedingung des wirklichen Bewusstseins ist. In dieser Bedeutung ist er eine Modifikation des Bewusstseins, als unmittelbares Bewusstsein ist er Anschauung, und als reine Spontaneität ist er intellektuelle Anschauung. Diese kann keinem durch Raisonnement beigebracht werden; ein jeder, der sich seiner selbst bewusst ist, schauet sich innerlich an und bezeichnet diese Anschauung mit dem Worte »Ich», wenn gleich er sie abgesondert in ihrer Reinheit noch nicht fassen kann. In ihr ist die Quelle des Lebens, ohne welche man weder Hand noch Fuss bewegen kann. In meinem Handeln unterscheide ich mich von dem vorgefundenen Objekte des Handelns nur durch diese Anschauung, welcher zufolge »ich» handle (nicht: »es» handelt, denn durch ein blosses »es» kommt das Handeln nie zum Bewusstsein, sondern wäre ein hölzernes Eisen). Die intellektuelle Anschauung ist in dem natürlichen Bewusstsein enthalten, obwohl sie als Bedingung oder Grund ausser dem Bewusstsein liegt. Um sie als Grund zu fassen muss man also sich über das natürliche Bewusstsein (in der Reflexion) erheben. Als wirkliches Bewusstsein ist sie immer mit einer sinnlichen Anschauung verknüpft. Ich kann mich nicht handelnd finden (als Subjekt erfassen) ohne einen Begriff vom Objekte

des Handelns und einen Zweckbegriff; jener ist begriffene sinnliche Anschauung, dieser ist begriffene intellektuelle Anschauung.

Ich kann nicht handeln ohne zu wollen; nicht meines Handelns bewusst sein ohne zu wissen was ich will; nicht wissen was ich will ohne im Entwerfen des Zweckbegriffs mir als einem Handeln unmittelbar zuzusehen; nicht den Zweckbegriff auf ein Objekt beziehen ohne eine gehemmte, leidende, d. h. sinnliche Anschauung zu haben. Nur dieser beiden Begriffe (von Zweck und Objekt) bin ich mir auf dem Standpunkt des Lebens bewusst; die ihnen zu Grunde liegenden Anschauungen sind verborgen, können aber durch einen Schluss aus den Thatsachen des Bewusstseins an das Licht des Bewusstseins gehoben werden (in isolirten Vorstellungen gefasst werden). Wenn ich das Bewusstsein meiner Thätigkeit zergliedere, komme ich auf die intellektuelle Anschauung. Dieses Bewusstsein ist von dem sinnlichen verschieden. Jenes ist auf das Leben, dieses auf das Materielle (Leidende, Todte) gerichtet. Wenn mein Bewusstsein nur sinnlich wäre, könnte darin nur eine Folge von Vorstellungen in der Zeitreihe vorkommen, aber mich selbst als Grund der Vorstellungen zu fassen wäre mir unmöglich. Auf die Vorstellung eines Seinsollenden würde die Vorstellung desselben als eines Daseienden folgen, ohne dass ich mich als das thätige Princip vorstellen könnte. Ich wäre nur der ruhige Schauplatz der einander ablösenden Vorstellungen. Das Bewusstsein meines Denkens und Thuns ist also nicht möglich ohne eine nichtsinnliche Anschauung, welche, von allem Einzelnen (Bestimmten) absehend, mich selbst als die reine Thätigkeit unmittelbar erfasst. Das natürliche Bewusstsein bringt sich selbst hervor, und die intellektuelle Anschauung ist darin als erste Thathandlung enthalten; sie wird aber nicht von diesem Ich sondern von dem Philosophen als Thatsache durch Zergliederung herausgehoben. (Der Philosoph lässt das gemeine Bewusstsein vor seinem Auge entstehen; er scheidet alle bedingten Handlungen aus um die erste, unbedingte zu finden. Von dieser ausgehend verwirklicht sich das Bewusstsein in einer (zeitlosen) Reihe von Handlungen, welche, wie der Anfang, nie als isolirte wirklich sind. Der Philosoph kann willkürlich die Reihe auf jedem Punkte abbrechen und hat dann für sich als Thatsache des (reflektirenden) Be-

wusstseins gegeben, was an sich keine Thatsache des (gemeinen) Bewusstseins ist.) Der Glaube an die Realität dieser Thatsache bewährt sich durch das Sittengesetz, welches von mir ein absolutes Handeln fordert. Die Anschauung der Selbstthätigkeit und Freiheit hat die unbedingte Gültigkeit des Sittengesetzes. Nur durch dieses erblicke ich »mich», und entsteht mir das ganz fremdartige Ingrediens der reellen Wirksamkeit meines Selbst in einem Bewusstsein, das ausserdem nur das Bewusstsein einer Folge von Vorstellungen wäre, wenn ein solches ohne Selbstbewusstsein möglich wäre. Die intellektuelle Anschauung hat praktische Nothwendigkeit, und der in ihr begründete transscendentale Idealismus ist die einzige pflichtmässige Denkart in der Philosophie. Dieser kommt moralische Dignität zu, denn sie soll den höchsten Zweckbegriff des Lebens entwerfen und darf dabei nicht das Sittengesetz von irgend einer Bedingung abhängig machen. Ich soll in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen und dasselbe als absolut selbstthätig denken. Die Begriffe von Tugend, Recht u. dergl. entstehen nicht durch Konstruktion einer sinnlichen Anschauung (des Raumes als eine Zeit erfüllend), sondern setzen die Freiheit voraus, welche aus dem Mechanismus der Natur nicht geschlossen werden kann. Wie alle sinnlichen Begriffe Beschränkungen des Raumes, so sind diese Begriffe Beschränkungen des Handelns überhaupt, welches als Thathandlung (eine Thätigkeit, in welcher das Handeln unmittelbar zur That wird, kein Objekt voraussetzt, sondern es selbst hervorbringt) die beiden Welten (die sinnliche und die intelligible) vereinigt und also der einzig taugliche Erklärungsgrund der Erfahrung ist [1].

Dass der Grundgedanke der WL. kein anderer sei als der wohlverstandene Kantische (obwohl die Ausführung eine andere ist) beweist Fichte folgendermassen. Wenn Kant die intellektuelle Anschauung verwirft, so bezeichnet er mit diesem Ausdruck etwas ganz Anderes, als die intellektuelle Anschauung der WL. Nach Kant ist die Anschauung eine Vorstellung, die sich auf einen Gegenstand, d. h. auf ein Seiendes, Beharrendes, Sinnliches bezieht. Sie wäre intellektuel, wenn sie sich auf einen intelligiblen Gegenstand bezöge. Dieser Gegenstand wäre ein

[1] Ib. 458—468.

Ding an sich und die Anschauung ein blosses Denken, welches unmittelbar seinen Gegenstand durch den Begriff hervorbringen würde, wogegen der sinnliche Gegenstand in seinem Begriffe den genügenden Grund nicht hat. Die WL. ist mit Kant darin ganz einverstanden, dass alles Sein (jeder Gegenstand des Bewusstseins) sinnlich ist, und dass das Ding an sich ein unmöglicher Gedanke ist. Die intellektuelle Anschauung der WL. ist ein unmittelbares Bewusstsein (nicht von einem Gegenstande) sondern von dem Handeln (wodurch etwas erst zu Stande kommt, Gegenstand wird; ohne Thätigkeit kein Gegenstehendes). Dieses Bewusstsein ist Kanten nicht fremd; er bezeichnet es als die reine Apperception; aber eigentlich ist es das Bewusstsein des kategorischen Imperativs, welches unläugbar ein unmittelbares nichtsinnliches Bewusstsein ist. Die Kritik und die WL. stehen und fallen alle beide mit der Annahme der absoluten Selbstständigkeit der Vernunft. Alles, was sie ist, muss aus ihr erklärt werden. Die Vernunft ist Selbstbewusstsein, ohne welches kein Bewusstsein möglich ist. Jenes muss unmittelbar sein; es kann aus keinem Anderen abgeleitet werden. Es ist der Grund alles Bewusstseins, macht aber für sich kein isolirtes Bewusstsein d. h. keine Vorstellung aus. Auch nach Kant sind Selbstbewusstsein, Begriff und sinnliche Anschauung Bedingungen der Vorstellung, aber als solche nicht selbst Vorstellungen. Die Vorstellung bezieht sich durch die sinnliche Anschauung auf den Gegenstand, durch die intellektuelle (das Selbstbewusstsein) auf das Subjekt, und vereinigt beide im Begriffe. Wie die sinnliche Anschauung, die im gemeinen Bewusstsein keine Vorstellung ist, durch die Reflexion des Philosophen abgesondert vorgestellt werden kann, so geht es auch mit der intellektuellen. (Das reine Selbstbewusstsein, die in sich zurückgehende Thätigheit, ist, als solches, keine Anschauung in der Bedeutung einer besonderen Vorstellung; das Bewusstsein des Philosophen vom Selbstbewusstsein ist eine durch den Begriff im Gegensatze zur sinnlichen Anschauung bestimmte Anschauung und dadurch eine besondere Vorstellung. Durch dieses Gegensetzen und Beziehen wird das reine Selbstbewusstsein sichtbar. Der Philosoph kann den Gegensatz und die Beziehung entfernen; dann sinkt es in die unbewusste Region des Geistes zurück. Dann ist es die reine

intellektuelle Anschauung, in der Reflexion des Philosophen ist es bestimmte intellektuelle Anschauung. Je nachdem die Anschauung als Vorstellung oder nur als Bedingung der Vorstellung genommen wird, kann man daher vom reinen Selbstbewusstsein sagen, dass es selbst Anschauung ist, und dass es selbst nicht, sondern erst das Bewusstsein des Selbstbewusstseins Anschauung ist.) Wie verhält sich nun die ausgesprochene Ansicht Kants dazu? Nach ihm steht alles Mannigfaltige unter Bedingungen der ursprünglichen Einheit der Apperception, mithin die Anschauung unter der Bedingung der Möglichkeit des Denkens. Diese Bedingung ist, dass meine Vorstellungen begleitet sein können von dem »Ich denke» d. h. dass Ich das Denkende in dem Denken bin. Die reine Apperception ist spontan und in allem Bewusstsein ein und dasselbe, mithin nicht das individuelle Ich, ebensowenig ein Denken überhaupt als das Gemeinsame und Gleiche in mehreren Vorstellungen, sondern als das Denkende, das die Bedingung alles Denkens ist, das reine durch sich selbst absolut bestimmte Ich, welches allem Bewusstsein zu Grunde liegt. Daraus folgt dass, was aus dem Ich nicht ableitbar ist, auch kein Bewusstsein d. h. nichts ist. Das empirische Ich ist aber nicht unbedingt; es bezieht zufolge eines Gesetzes seine Empfindungen auf Dinge, die für dasselbe unabhängige Realität haben. Es muss sich etwas als Ursache seiner Empfindungen denken und sich selbst ein Vermögen, von Dingen afficirt zu werden, zuschreiben. Von diesem Begriffe des gemeinen Bewusstseins geht Kant aus um ihn dadurch zu erklären, dass er das Gesetz nachweist, nach welchem dieses Verhältniss zwischen leidendem Vermögen und einwirkendem Dinge entsteht. Aus dem Gesichtspunkte dieses in der Ichheit liegenden Gesetzes ist das Ding an sich nur Noumen d. h. ein Gedachtes; es wirkt nicht auf das Ich ein, sondern ist in dem Ich begründet. Die Kausalität des Dinges auf das Bewusstsein ist eine nur gedachte; geht mithin nicht über das (reine) Ich hinaus. Kein Bewusstsein der Empfindung ohne Bewusstsein eines (wirkenden) Dinges. Es wird daher im gemeinen Bewusstsein von der Empfindung auf das Ding geschlossen. Wenn der Kantianer die Empfindung durch das Ding an sich begründet, so steht er auf dem Boden des gemeinen Bewusstseins; Kant selbst ist Transscendental-

philosoph; er behauptet dass der Grund der Empfindung (als Noumen) im Denken liegt und beschränkt (wie Jacobi bewiesen hat) die Anwendung des Begriffes der Kausalität auf das Gebiet der Erscheinungen. Dem gemeinen Bewusstsein ist die Empfindung Wirkung von dem Dinge an sich als Ursache; dem Transscendentalphilosophen ist die Empfindung der Grund, von welchem das gemeine Bewusstsein auf das Ding an sich schliesst, ohne von diesem seinem Schliessen selbst zu wissen. Das Ding ist also Grund und Folge in Beziehung auf die Empfindung je nach dem Standpunkte der Reflexion. Wenn man diess berücksichtigt, verschwindet der Widerspruch in den Ausdrücken Kants.

Das gemeine Bewusstsein erklärt sich die Empfindung als Eindruck vom Dinge an sich. Ihm gilt die Wirksamkeit des Dinges als das unmittelbar verständliche, wodurch die Empfindung Objektivität erhält. Kant und die WL. läugnen jede unmittelbare Anschauung des Dinges an sich und behaupten dass es nur von dem Denken hervorgebracht sei. Woher leiten sie dann (als Philosophen) die Empfindung oder die Affektion des Bewusstseins ab? Die Erkenntnisstheorie muss von dem unmittelbaren Bewusstsein ausgehen. Diess ist aber nicht eine nur intellektuelle, sondern auch eine sinnliche Anschauung. Ich schaue mich selbst als endlich an, und diese Endlichkeit ist ursprünglich, weil ich nur gegen meine Bestimmungen mich als »Ich selbst» setzen kann. Ohne Beschränktheit überhaupt, kein Bewusstsein; durch welche Bestimmungen das Bewusstsein beschränkt ist, ist aber zufällig. Sie können nicht abgeleitet werden. Aus dem reinen Ich nicht, wie bei der Erwähnung des transscendenten Idealismus schon gezeigt worden; aus dem empirischen Ich ebensowenig, denn durch sie ist dieses Ich ein empirisches Ich. Warum ich ein Mensch und dieser bestimmte Mensch bin, kann nicht abgeleitet werden. Meine bestimmte Endlichkeit ist das Empirische und bezieht sich auf mein praktisches Vermögen als Schranke, auf das theoretische als Gefühl (welches, durch das Denken auf Gegenstände bezogen, Empfindung wird). Die Gesammtheit des Empirischen ist a priori, als unableitbare Bedingung des Bewusstseins (die Kantische Receptivität als ursprüngliches Vermögen); die besondere Bestimmung (das einzelne Gefühl) ist, auf die übrigen bezogen, der Kausalität unterworfen und, als bedingte Bestim-

mung, eine Affektion. (Das Gefühl ist der Ausgangspunkt des Gegensatzes von Ich und Nicht-Ich; es ist aber nicht das allein ursprüngliche, sondern mit ihm ist der Trieb als ursprüngliche praktische Bestimmtheit verbunden. Das endliche (wirkliche) Ich ist ursprünglich durchgängig bestimmte Einheit von Trieb und Gefühl. Jener liegt dem Selbstbewusstsein (der Thätigkeit, Freiheit), dieses dem Bewusstsein der Dinge zu Grunde; sie machen den ersten Gegensatz von Unendlichem und Endlichem, Subjektivem und Objektivem aus. Dieser Gegensatz und seine weiteren Besonderungen werden als Bedingungen der Möglichkeit der praktischen Vernunft abgeleitet. Das Empirische wird als Mittel zu einem unbedingten Zwecke nothwendig; es wird das Zufällige als zufällig nothwendig (als Gegensatz des Gesetzes); es wird abgeleitet warum das Empirische nothwendig zufällig ist, und also auch warum eine Deduktion der Empfindungen (der ursprünglichen Gefühle) unmöglich ist [1].

Nach dieser Auseinandersetzung seines Verhältnisses zu Kant (wozu das weitere Geschichtliche bei K. Fischer) wendet sich Fichte zur Berichtigung einiger Missverständnisse. Das Bewusstsein setzt Anschauung und Denken voraus. Der Philosoph muss sich selbst nicht nur anschauen, sondern auch denken um das Bewusstsein seiner selbst zu haben (um zu wissen wovon er redet, wenn er »Ich» sagt). Er schauet sich selbst an in der in sich zurückgehenden Thätigkeit und wird sich dieser Anschauung bewusst, indem er sie denkt. Denken ist eine Anschauung bestimmen. Die Anschauung ist das Denkbare, ohne welches das Denken unmöglich ist; sie wird gedacht, indem sie innerhalb des Gebietes des Denkbaren (aller Anschauung) als eine besondere gesetzt wird durch Entgegensetzen einer anderen Anschauung. Um das Ich zu denken hat der Philosoph schon mehrere Begriffe (bestimmte Anschauungen), wodurch er die intellektuelle Anschauung innerhalb des Gebietes des Denkbaren beschränkt; er hat den Begriff vom Handeln überhaupt (durch Entgegensetzen des Seins), und von dem besonderen Handeln der Intelligenz als solcher d. h. von der idealen Thätigkeit als einer von dem realen Wirken des praktischen Vermögens verschiedenen, und be-

---

[1] S. W. I: 471—493.

stimmt weiter die ideale Thätigkeit als die in sich selbst zurückgehende durch Entgegensetzen des nach aussen (auf ein Objekt) gehenden Handelns. In dieser Weise wird (dem Philosophen) das Ich objektiv, d. h. aus der gesammten Anschauung, welche den Hintergrund des Bewusstseins bildet, herausgehoben als etwas, das dem Bewusstsein vorschwebt und das mögliche, unbestimmte, freie Denken zu einem bestimmten macht. Vom Ich aus gesehen ist diese Beschränkung frei; ich kann jedes Denkbare überhaupt denken, bestimme mich aber dazu dieses bestimmte zu denken; wenn ich aber meines Selbstbestimmens nicht bewusst nur auf das Gedachte sehe, so erscheint mein Denken als durch das Objekt gebunden. Dem gemeinen Bewusstsein ist daher das objektive Denken das nothwendige (welches sich nach den Gegenständen richten muss). Die Philosophen, welche auf diesem Standpunkte stehen, läugnen dem Ich der WL. jede Objektivität ab; nach ihnen ist dieses Ich ein leerer Gedanke, dem kein Sein zukommt. Dagegen ist zu bemerken dass das »Sein» in verschiedener Bedeutung genommen wird. Allgemein bedeutet es, Schranke der freien Thätigkeit; jenachdem diese Thätigkeit als bloss theoretische oder als praktische betrachtet wird, ist das Sein ideales oder reales Sein. Das Ich, als Einheit von Seele und Körper, hat reales Sein, ist aber nicht das Princip der WL. Dem reinen Ich kommt nur ideales Sein zu, aber darum ist es doch nicht leer, sondern objektiv (in Bezug auf das Bewusstsein, kann aber nicht mit den Händen gegriffen werden). Wer den Begriff des reinen Ich denkt, geht dabei von einem Sein aus, denn er denkt nicht Nichts, sondern sein Denken wird bestimmt durch das Ich als ein ideales Sein. (Dieses Sein kommt auch blossen Erdichtungen zu und ist daher keine besondere Auszeichnung des Ich, welches eine höhere Dignität, absolute Freiheit, haben muss um Princip der Philosophie zu sein.) Jeder Begriff setzt um wahr zu sein eine Anschauung voraus, welche ihm seine ursprüngliche Bedeutung giebt. Wer das reale (sinnliche) Sein zur Bedingung jedes Begriffs macht, ist sich nur der sinnlichen Anschauung bewusst. Wenn er es widersprechend findet von dem Begriffe des Ich das (reale) Sein zu verneinen, so übersieht er erstens, dass der Satz des Widerspruchs nicht eher zur Anwendung kommen kann, als der Be-

griff in der Anschauung seine ursprüngliche Bestimmtheit (d. h. Etwas, dem widersprochen werden kann) erhalten hat, dass daher die Nothwendigkeit des Seins zur Wahrheit nie geschlossen sondern nur angeschaut wird; und zweitens dass es auch ein ideales Sein in der intellektuellen Anschauung giebt. Dem Dogmatiker ist das reale Sein das ursprüngliche, von dem alles Denken und Bewusstsein ausgehen muss; in der WL. ist zwar das Ursprüngliche (das reine Ich) ein ideales Sein, nämlich in sofern es gedacht wird, aber nicht als Sein (Gedachtwerden), sondern als Freiheit (reine Thätigkeit, die sich selbst setzt) ist es ursprünglich. Der Begriff des Seins ist als negativ (der Thätigkeit entgegengesetzt) ein abgeleiteter, und es kann daher von keinem Sein (Ding) an sich die Rede sein. Nur für das empirische Ich (das gemeine Bewusstsein) ist das (reale) Sein als solches an sich da; für den Philosophen ist es eine Handlung, welche nach den Gesetzen der Intelligenz als ein erscheinendes Sein hervortritt. Es hat mithin empirische Realität und transscendentale Idealität. Alles denkbare Sein bezieht sich auf das Denken, weil ein Gedanke, in dem das Denkende (das Ich) nicht enthalten wäre, undenkbar ist. Wir können nicht aus unserem Denken heraustreten und ein Sein an sich auffinden, weil wir, um uns dessen bewusst zu sein, auch selbstbewusst sein müssen. Jede Vorstellung (jedes Objekt des Bewusstseins) muss das Ich enthalten und, wie Kant sagte, als von dem »Ich denke» begleitet gedacht werden können. Vom Ich kann nicht abstrahirt werden. Man kann zwar das Denken von dem Begriffe des Ich ab- und einem anderen Begriffe zu-wenden, die Auschauung des Ich ist aber in allem Denken enthalten. So sagte Kant, man könne vom Raume nicht abstrahiren. Von der besonderen Vorstellung des Raumes kann man zwar abstrahiren um über einen Gegenstand dieser äusseren Anschauung zu reflektiren; als äussere Anschauung ist der Raum aber in den Gegenständen (der äusseren Erfahrung) enthalten [1].

Das Ich, vom dem die WL. ausgeht, ist nicht die bestimmte Person (das individuelle, empirische Ich), sondern das reine Ich, die Ichheit (Subjekt-Objektivität), welcher das blosse

[1] S. W. 1: 501.

Objekt (das »Es») im Denken entgegengesetzt wird (das Ich ist kein Es, keine blosse Objektivität). Das reine Ich ist nur thetisch (kein Objekt, welches durch Eindrücke oder Unterscheidung von anderen ein Ich wird); ihm geht nichts vorher, aus welchem es synthetisch entstehen könnte; es kann daher nicht zerlegt werden. Der Begriff des Objekts (des »Es») ist antithetisch (setzt als Gegensatz ein endliches Ich voraus). Durch die Synthesis der Begriffe Ichheit und Es entsteht uns ein »Du», und die Synthesis von Ichheit und dem durch ein Objekt bestimmten Ich macht das individuelle Ich aus. Die Ichheit ist das Sichselbstsetzen überhaupt. Das »Du» ist in einer Rücksicht als Gegensatz (Objekt) eines Sichselbstsetzenden (Bewusstseins), in einer anderen als sichselbstsetzend (selbstbewusst) gesetzt. Das individuelle Ich ist als einmal unbedingt, das anderemal durch ein Objekt bedingt sichselbstsetzend gezetzt.

Das individuelle Ich liegt gleichsam in der Mitte zwischen dem reinen Ich als intellektueller Anschauung und dem reinen Ich als Idee. Im Grunde des wirklichen Ich (des gemeinen Bewusstseins) liegt die intellektuelle Anschauung verborgen, das Ich als Idee dagegen schwebt diesem Ich (dem Individuum) als Aufgabe (Ziel) vor. Jene ist das formale Ich, die Ichheit oder die in sich zurückgehende Thätigkeit, welche dem individuellen (empirischen) Ich zu Grunde liegt; diese ist das materiale Ich als reines Vernunftwesen, welches durch das Individuum hervorgebracht werden soll, indem es theils in sich selbst die allgemeine Vernunft verwirklicht und, nach allgemeinen Gesetzen thätig, die sinnliche Schranke der Individualität abstreift, theils die Vernunft auch ausser sich in der Welt, die demnach auch als Substrat mit diesen bestimmten organischen und mechanischen Gesetzen in dieser Idee gesetzt bleibt, ausführlich realisirt. Das Ich liegt als Anschauung unter (oder vor), als Idee über (nach) dem individuellen Ich, welches den Durchgangspunkt bildet, durch welchen die reine Thätigkeit geht um sich Gehalt zu geben (sich zu realisiren). Die Anschauung ist das Princip der Philosophie; die Idee ist (mit dem Bewusstsein, welchem sie Aufgabe ist) das zu Erklärende. Die Erklärung zergliedert das Bewusstsein und hebt die ursprüngliche Anschauung zu Tage, indem sie den Begriff des Ich konstruirt. Diese Anschauung ist

endlich; wenn sie nur intellektuel oder nur empirisch wäre, so würde das Ich als Idee unmöglich sein [1].

Unmittelbar an die beiden Einleitungen schliesst sich der »Versuch einer neuen Darstellung der WL.» vom J. 1797, welche in der ersten Ausgabe (im Philosophischen Journal) als Fortsetzung der ersten Einleitung angegeben ist. Fichte hebt hier nachdrücklich hervor, dass das Selbstbewusstsein als unmittelbare Einheit des Subjektiven und des Objektiven zu denken ist. Wer sich eines Gegenstandes bewusst ist, unterscheidet sich als Subjekt vom dem Gegenstande seines Denkens; mithin ist er auch seiner selbst sich bewusst und unterscheidet daher ebenfalls sein Bewusstsein und das Ich, dessen er bewusst ist. Das Selbstbewusstsein, welches die Unterscheidung macht, tritt selbst in eine neue Unterscheidung als Objekt eines höheren Selbstbewusstseins ein, d. h. das Wissende wird ein Bewusstes (bewusst seiendes) und setzt wieder ein Wissendes voraus. In dieser Weise ist das Selbstbewusstsein eine unendliche Reihe, in welcher das gegenwärtige Ich im folgenden Moment durch ein anderes verdrängt wird, oder das bewusste Ich allein im Bewusstsein enthalten ist, das wissende aber die Schwelle des Bewusstseins nicht überschreiten kann ohne aufzuhören das Wissende zu sein. Wenn das Denken Subjekt und Objekt als besondere immer trennt, so ist das Selbstbewusstsein unmöglich; es giebt daher ein Bewusstsein, in welchem das Subjektive und das Objektive absolut Eins und ebendasselbe sind. (Auf der Bildfläche des Bewusstseins sind verschiedene Bilder (Vorstellungen) gegeben, darunter ein Ich, das in diesem Augenblicke diesen Gegenstand z. B. den Ofen denkt. Der Ofen ist für das Ich, und dieses Ich ist für ein allgemeines Wissen, welches nie als besondere Vorstellung hervortritt, mithin mit dem genannten Ich nicht zusammenfällt, dennoch aber in ihm irgendwie enthalten ist und es zu einem Ich macht, weil das Wissen das unmittelbare Fürsichsein ist, welches allem mittelbar fürsichseiendem zu Grunde liegt.) Beck stellt dem Realismus die Frage nach dem Bande zwischen der Vorstellung und dem Gegenstande entgegen und erklärt sie als unbeantwortbar, wenn man alle beide nicht als Eins in dem ursprünglichem Vorstellen auffasst. Fichte geht tiefer, zu dem

[1] Ib. 516.

Subjekt des Vorstellens und zeigt dass nach einem Bande zwischen dem Subjekte und dem Objekte vergeblich gesucht wird, wenn man nicht die Anschauung (das unmittelbare Bewusstsein), in welcher sie absolut Eins sind, gefasst hat. Das Ich als Subjekt-Objekt ist Bedingung alles Bewusstseins, die Anschauung, welche allem Denken zu Grunde liegt. Es ist kein Ding an sich, an dem die Anschauung geheftet wäre, sondern die Selbstanschauung, an welcher alles Denkbare geknüpft ist, und weiter nichts. Um dieser Anschauung bewusst zu werden, muss man sie bestimmen, und alle Bestimmung geschieht durch Gegensetzen. Wer sich selbst denkt, reisst seine thätige Kraft (sein Denken) von den Gegenständen ab und richtet sie auf sich selbst. Das Denken hatte einen Gegenstand bedeutet: es war auf eine gewissen Weise bestimmt, es wurde von einer Vorstellung festgehalten, es ruhete (dachte diesen und keinen anderen Gegenstand). Es unterscheidet sich vom Gegenstande bedeutet: es hebt dieses Ruhen auf und bemerkt die Freiheit in Bezug auf jeden Gegenstand zu abstrahiren und zu reflektiren. Das Denken hat immer Gegenstände, der jeweilige Gegenstand ist aber zufällig, denn es giebt sich selbst die Richtung. Dieses Sichselbstbestimmen ist die absolute Freiheit, die als Thätigkeit und in sich zurückgehende Thätigkeit im Gegensatze zu der Ruhe begriffen wird. Das Denken (das bewusste Anschauen) denkt sich nicht als ein Denken überhaupt sondern in Bezug auf bestimmte Gedanken; m. a. W. die Selbstanschauung ist nicht ein blosses Sichsetzen, sondern ein Sichsetzen als (etwas, ein objektives, einen bestimmten Gedanken) setzend. Das bewusste (sich wissende) Ich ist sich selbst ein Objekt im Gegensatz zu anderen Objekten. In dieser Form ist es Begriff, eine besondere Thätigkeit, auf welche mein Denken gerichtet ist, mithin die Thätigkeit des Anschauens als Ruhe aufgefasst. Diesen Gedanken des Ich vollzieht jeder, hat aber darum nicht schon den Begriff dieses Begriffs. Um diesen zu gewinnen muss er sich zu einer höheren Stufe der Reflexion erheben (sich denken und bemerken wie er das macht), indem er von sich selbst abstrahirt, d. h. das Ich, welches sich von diesem oder jenem Gegenstande unterscheidet, als zufällig (als einen besonderen Gedanken) setzt und sich als das absolut frei sichbestimmende Denken in allem bestimmten Denken setzt.

Das individuelle Ich ist sich als fertiger Begriff gegeben, welcher der bewussten Selbstanschauung als Objekt vorhergeht (die absichtliche Reflexion über das Ich möglich macht). Diesem Begriffe liegt aber die intellektuelle Anschauung zu Grunde, welche im Begriffe dieses Begriffs, als die absolut sich bestimmende (Freiheit der) Reflexion, bewusste Anschauung wird. Wenn das Bewusstsein erwacht ist (die logische Reihe als zeitliche genommen), so findet es sich bestimmt in fertigen Begriffen; das Selbstbestimmen der Intelligenz, wodurch die Begriffe zu Stande kommen, wird als reine Anschauung in einem höheren Begriffe zum Bewusstsein gebracht. Dem gemeinen Denken geht das Objekt voraus und giebt ihm die Richtung; das freie Denken muss man sich selbst geben, indem man selbst die Richtung bestimmt, und die Möglichkeit dieses freien Denkens liegt in der intellektuellen Anschauung, welche als absolutes Subjekt-Objekt (nicht als dieses bestimmte — im Gegensatze stehende — Subjekt) die Gedanken absolute setzt, und, indem sie frei anders denkt, Anderes denkt. Das reine Selbstbestimmen ist der logische Anfangspunkt alles Bestimmens; der absolute Endzweck ist die durchgängige (organische) Selbstbestimmheit [1].

Der »Versuch» stellt den Erklärungsgrund der Erfahrung (die Ichheit) in seiner Reinheit dar. Es ist nicht das Ich, welches als Vorstellung alle andere Vorstellungen begleitet, sondern das freie Denken, welches allerdings in der genannten Vorstellung sich selbst in seiner That begreift, aber als intellektuelles Anschauen dem Begriffe seiner selbst zu Grunde liegt, indem es sich als über alle Vorstellungen erhabenes Subjekt-Objekt setzt. Die Methode der WL. lässt sich erst innerhalb der WL. in ihrer nothwendigen Bestimmtheit einsehen, denn sie ist keine künstliche Vorrichtung oder äussere Form, in welche ein fremder Inhalt eingepasst wird, sondern die Sache selbst. Die Reflexionsphilosophie bedient sich aus der gewöhnlichen Denkweise aufgenommener Begriffen um ihr Objekt durch Vergleichung zu bestimmen, wie z. B. der Kantianer jeden Gegenstand seiner Untersuchungen nach der Tafel der Kategorien durchmustert. Auf diese Weise bringt man zwar eine Ordnung in seine Vorstell-

[1] S. 101: 525—533.

ungen über das Objekt, es liegt aber darin keine aus dem Objekt selbst hervorgehende Nothwendigkeit; die Bestimmungen sind in Bezug auf einander äussere und zufällige. Die WL. ist ein unbefangenes Abspiegeln der Thätigkeit, wie sie sich selbst ihre Gesetze giebt und verwirklicht. Das eigene Zuthun des Philosophen besteht nur darin, dass er die Bedingungen dieses Abspiegelns erfüllt, indem er sein Denken von allen Vorstellungen losreisst und die Genesis der bestimmten Vorstellung des Ich beschauet. Die WL. in ihrer Ganzheit ist das nothwendige, von dem Philosophen unabhängige Bewusstsein; Sache des Abspiegelns ist es, nur die Momente des in sich organischen Lebens in der (sprachlichen und) begrifflichen Darstellung aus einander zu legen. Der Denker stellt sich durch absichtliche Abstraktion auf den Standpunkt der ursprünglichen Anschauung und sieht zu, wie diese aus einer Form zu anderen mit innerer Nothwendigkeit fortgeht. Das Zusehen ist seine Sache und fordert nicht nur Übung und angeborne Denkkraft, sondern auch einen starken sittlichen Karakter, welcher sich von der individuellen Person zur Vernunft erheben kann. Die gesehene Reihe ist die Vernunft, wie sie sich in seinem Bewusstsein selbstthätig darstellt. Was am Ende der Reihe herauskommt als das Ganze, ist (nicht nur dieser einzelne Denker in seiner Wirklichkeit, sondern) die Erfahrung in ihrer Nothwendigkeit (und das Zufällige nur in seiner reinen Allgemeinheit als Gegensatz des Nothwendigen). Die WL. ist die vollständige Analyse des Satzes: ich bin nichts weiter als die Identität von Subjekt und Objekt (Ich = Intelligenz). Dieser Satz ist nicht Premisse, sondern der eigentliche Inhalt, dessen vollständiger Beweis das System ist, in welchem gezeigt wird dass alle besondere Formen der Intelligenz (Verstand, Wille u. s. w.) die Subjekt-Objektivität in verschiedenen Verhältnissen verschiedentlich gebrochen sind. So verfährt ein Physiker, welcher als Grundsatz die Behauptung aufstellt, dass alle Farben nur verschiedene Brechungen des einen farblosen Lichtstrahls sind, und ihn dadurch beweiset, dass er genetisch darlegt wie alle Farben durch bestimmte Brechungen entstehen. Dass die Subjekt-Objektivität die Wurzel oder Grundform der Erfahrung sei, lässt sich nicht anders darthun, als indem man aus ihr das ganze System unserer nothwendigen Vorstellungen, nicht nur von einer

Welt, wie ihre Objekte durch subsumirende und reflektirende Urtheilskraft bestimmt werden, sondern auch von uns selbst, als freien und praktischen Wesen unter Gesetzen, ableitet. Die WL. fasst die Selbstanschauung des endlichen (durch Gefühle und Triebe bestimmten) Ich in der begrifflichen Form auf als einen Gegensatz im Ich (dem mit sich unmittelbar identischen Denken) zwischen dem (bestimmten) Ich und einem Nicht-Ich (einer Bestimmung). Das ist die Grundthatsache des Bewusstseins. Dass dieser Gegensatz im Ich gegründet ist, ist die Behauptung, welche durch das System bewiesen wird, indem dieser Satz als möglich nur durch Voraussetzung eines anderen und der andere nur durch einen dritten u. s. w. sich erweist, bis der Grundsatz, seiner Möglichkeit nach, völlig begreiflich wird. In verschiedenen Wendungen kennzeichnet Fichte das Princip der WL. als die endliche Intelligenz mit der Aufgabe der Unendlichkeit; als das Grundgesetz der Vernunft, dass sie für sich sein soll, was sie an sich ist; als den kategorischen Imperativ; als den Begriff des Ich u. s. w. Die Erfahrung wird erklärt, indem sie als das System der Handlungen der Intelligenz abgeleitet wird; dieses System steht aber der Intelligenz nicht als etwas Fremdes gegenüber, sondern ist die ganze Bedingung der Möglichkeit der Intelligenz. Die Erfahrung wird aus der Intelligenz erklärt, und jene wird durch diese Erklärung selbst begreiflich gemacht. Sie sind organisch verbunden, und es hat daher den Anschein, als wenn die WL. sich in einem Cirkel bewege, indem sie alles als von einander bedingt darstellt. Sie geht aber von einem an sich Nothwendigen aus, durch welches die Erfahrung erst Nothwendigkeit erhält; die Erfahrung ist die Bedingung des Principes, welches erst durch das vollständige System völlig begreiflich (widerspruchlos) wird. In der Reihe des Denkens ist aber die Intelligenz (das Princip) das Unbedingte, weil sie die Erfahrung aus sich selbstthätig, ihrem eigenen Gesetze zufolge, hervorbringt. Wenn gleich die Erfahrung das zu Erklärende ist, darf sie dennoch in der Philosophie nicht mitreden. Seine Gültigkeit erhält jeder Satz der WL. durch das Princip, welches allein entscheidet. Es wird nichts aus der Erfahrung in die WL. aufgenommen, obwohl alles, was in der WL. vorkommt, auch in der Erfahrung gegeben ist, wie die Faktoren einer Zahl in die-

ser enthalten sind, aber nur bei dem Rechnen als besondere Faktoren auftreten. Das Facit der Rechnung soll durch die angenommenen Faktoren nothwendig sein; dass es mit einer gegebenen Zahl übereinstimmt, hängt davon ab, dass die Faktoren richtig gewählt sind und die Operation keinen Fehler im Fortgange enthält. Ebenso muss das Ergebniss der WL. nur aus dem angenommenen Principe hervorgehen; das Princip ist aber angenommen um die Erfahrung zu erklären. Die Erfahrung hat sonach zwei Ansichten; als Aufgabe der Erklärung ist sie a posteriori, als Resultat der WL. ist sie a priori. Was zwischen der Erfahrung und dem Grundgesetze der Vernuft, aus welcher sie abgeleitet wird, liegt, ist der Inhalt der WL. und besteht aus den nothwendigen Handlungen der Intelligenz, welche als Handlungen nur für den Philosophen vorhanden sind, wie die Elemente des Wassers als solche nur für den Chemiker da sind. Diese Handlungen sind keine Erdichtungen oder Bilder des Wirklichen, sondern machen die allein wahrhafte Realität aus [1].

In der kleinen Schrift »Ueber den Begriff der WL. oder der sogenannten Philosophie» (1794) gab Fichte ein Programm seiner Vorlesungen in Jena. Sie ist unumgänglich um die WL. in ihrer ersten Gestalt zu würdigen; Fichte selbst hat aber später diese Form als veralteten Ausdruck der damaligen formalistischen Richtung in der Philosophie aufgegeben [2]. Die Schrift verdient noch immer von Allen, die sich in der Philosophie orientiren wollen, gründlich durchgedacht zu werden; für unseren Zweck entnehmen wir ihr nur Folgendes. Jede Wissenschaft ist ein Ganzes von gewissen Sätzen. Ein Ganzes ist sie dadurch, dass die Sätze unter einander im Verhältnisse von Grund und Folge stehen, von einem einzigen Grundsatze ausgehend. Durch das Ganze drängt die Gewissheit des Grundsatzes, weil mit ihm Alles nothwendig verbunden ist. Die WL. stellt sich die Aufgabe die Möglichkeit des Wissens überhaupt zu beweisen. Ihr

[1] S. W. 1: 445—449. Vergl. "Nicolais Leben" 74—6.

[2] In der zweiten Auflage (1798) bezeichnet er diese Form als individuelle und sagt: "Für die Vollendung des Systems ist noch unbeschreiblich viel zu thun. Es ist jetzt kaum der Grund gelegt, kaum ein Anfang des Baues gemacht; und der Verf. will alle seine bisherigen Arbeiten nur für vorläufige gehalten wissen. S. W. 1: 36.

Grundsatz muss daher der höchste sein, welcher, durch keinen höheren begründet, durch sich selbst unmittelbar gewiss und Grund aller (abgeleiteten) Gewissheit ist. Als Satz muss er Gehalt (etwas, wovon man weiss) und Form (etwas, das man davon weiss) haben und rücksichtlich beider unbedingt sein. Der Gehalt muss also die Form bestimmen und umgekehrt; andere Gehalt, oder andere Form heben die Gewissheit auf. Ausser diesem absolut-unbedingten Grundsatze, sind in der WL. zwei Grundsätze möglich, die zum Theil absolut, zum Theil durch diesen bedingt sind; nämlich einer, der, seinem Gehalte nach unbedingt, seine Form durch den absolut-unbedingten hat; und einer, der, seiner Form nach unbedingt, seinen Gehalt und mittelbar auch seine Form, in wiefern sie Form dieses Gehaltes sein soll, durch den ersten Grundsatz hat. Alle übrigen Sätze der WL. müssen sowohl der Form als dem Gehalte nach durch diese Grundsätze bestimmt sein. Sie machen dadurch ein System aus, dass jeder eine bestimmte Stelle hat, wo er Folge des vorhergehenden und Grund des nachfolgenden Satzes ist.

Von der WL. unterscheiden sich die besonderen Wissenschaften dadurch, dass sie die Handlungen des menschlichen Geistes als Objekte betrachten ohne zu wissen dass sie Handlungen sind, welche Einsicht der WL. eigen ist. Ferner enthält die WL. nur die nothwendigen Handlungen, welche sie aus der Freiheit ableitet; jene Wissenschaften dagegen enthalten Handlungen (Objekte), welche dem Bewusstsein nicht wesentlich sind, sondern durch Construktion oder Experimente frei und absichtlich vorgenommen werden. Was die Logik insbesondere betrifft, so ist auch sie eine empirische Wissenschaft; sie kommt zu Stande durch die freie Abstraktion von allem Gehalte der WL. Ohne Gehalt ist sie als Wissenschaft nicht möglich; was in der WL. blosse Form ist, muss daher in der Logik Gehalt sein, welcher die allgemeine Form der WL., aber als Form eines logischen Satzes bestimmt, erhält. Die Form wird zu ihrem eigenen Gehalte durch die Reflexion, d. h. die Form wird reflektirt, geht in sich selbst zurück einer freien Handlung zufolge. In der Logik werden die Form und der Gehalt von einander abgesondert gedacht und als Bedingung und Bedingtes auf einander bezogen; die WL. ist das synthetische Denken

beider als zwei Seiten derselben Handlung. In dem nothwendigen Denken sind Abstraktion und Reflexion nie von einander abgesondert; die Absonderung kommt nur durch das freie Denken auf einer höheren Stufe der Reflexion zu Stande. Die Logik ist durch die WL. begründet (nicht umgekehrt), denn das formale Denken setzt das reale, aus dem es durch absichtliche Abstraktion entsteht, voraus. Daraus ergibt sich, dass die Sätze der Logik nur für den Gehalt der WL. gültig und anwendbar sind. Der Satz A = A ist durch den Satz Ich = Ich bestimmt und bedingt, geht daher nur auf etwas im Ich enthaltenes, sonst entstehen Luftgebäude, wie die vorkantischen dogmatischen Ansichten, welche von einem Ding an sich ausgehen. Die WL. zieht die Grenze der logischen Gültigkeit; wenn die Logik die erste Wissenschaft wäre, so wäre die formale Gültigkeit oder die blosse Konseqvenz im Denken schon die objektive Gültigkeit oder die Wahrheit. Die WL. ist nothwendige Bedingung alles Wissens; denn aus dem natürlichen Bewusstsein entstehen die besonderen Wissenschaften, und die WL. ist das natürliche Bewusstsein frei in ein höheres Bewusstsein erhoben (reflektirt). Dieser höheren Stufe des Bewusstseins kann die systematische Ansführung und Deutlichkeit mangeln, immer muss sie als Naturanlage irgendwie vorhanden sein; das Wissen ist eben nicht möglich ohne das Wissen des Wissens (wer etwas weiss, der weiss auch dass er es weiss). Die Logik ist ein Hülfsmittel, zur Beförderung der Wissenschaften erfunden. Ihre Gültigkeit ist hypothetisch, denn sie bezieht sich auf einen Gehalt, den sie selbst nicht gibt. Die WL. aber geht von dem absoluten Subjekt aus; sie sagt nicht: »wenn Ich bin, so bin Ich», sondern »Ich bin, weil Ich bin». Ihr Objekt (das logische Subjekt) ist kein blosser Gedanke, sondern die Intelligenz selbst. Der logische Satz der Identität ist in der Intelligenz begründet; wenn etwas ausser der Intelligenz (als Ding an sich) angenommen wird, so ist es das Widersprechende, welches nicht einmal als solches ohne die Intelligenz (die Identität) möglich ist. Innerhalb der Intelligenz fällt alles Mögliche, Wirkliche und Nothwendige; was ausser ihr ist, ist Nichts[1]. (Wenn bei einem Dinge

---

[1] S. W. 1: 62—70.

essentia und existentia auseinanderfallen, so ist davon kein Wissen möglich, denn es gibt dann kein nothwendiges Band zwischen den Beiden. Wenn die Sachheit dem Begriffe beliebig zugesellt wird, so ist der Begriff nicht objektiv gültig, sondern die Aussage ist zufällig. Daraus folgt dass, weil essentia immer in der Intelligenz begründet ist, kann existentia nimmer durch ein Ding an sich gegeben sein.)

II. Die Grundlage der Wissenschaftslehre.

Der allgemeine Theil.

In unmittelbaren Anschluss an diese einleitenden Schriften stellen wir die Grundsätze der gesammten WL. dar, wie sie im ersten Theile der »Grundlage der ges. WL.» (1794) gegeben sind, um dann einige Bemerkungen über das Princip und die Methode der WL. einzuschalten. Die Weise, in welcher hier die Grundsätze eingeführt werden, ist durch äussere Umstände bedingt. Fichte gab diese Schrift bogenweise als Leitfaden für seine Zuhörer heraus. Es galt zunächst an etwas bekanntem anzuknüpfen und die Richtung anzudeuten, um das Verständniss und die weitere Ausführung dem mündlichen Vortrage zu überlassen. Fichte sieht sich daher nach einer Thatsache des Bewusstseins um, welche allgemein zugestanden wird und geeignet ist zu dem transscendentalen Standpunkt hinüberzuleiten. Der höchste Grundsatz des formalen Verstandesgebrauchs bietet einen geeigneten Anknüpfungspunkt dar. Der logische Satz der Identität ist seiner Form nach nothwendig und allgemein gültig und setzt daher das Vermögen etwas schlechthin zu setzen voraus. Das in dem Satze A = A schlechthin gesetzte ist nicht A (der Gegenstand, welcher als mit sich identisch gedacht wird, ist darum nicht unbedingt) sondern der nothwendige Zusammenhang, welcher als unbedingt dem Ich durch das Ich selbst gegeben sein muss. Er ist ohne Gehalt nicht möglich; und da er selbst ein Zu-

sammenhang *in* und *durch* das Ich ist, so muss sein Gehalt (jeder mit sich selbst nothwendig identische Gegenstand) als solcher in und durch das Ich gesetzt sein, d. h. inwiefern etwas als nothwendig mit sich selbst identisch auf sich bezogen wird, so ist es im Ich durch das Ich gesetzt und bezogen. Was im Ich gesetzt ist, hat in der Identität mit sich selbst ein unbedingtes Sein; es ist sich selbst oder es ist schlechthin (es ist sich selbst und nichts Anderes, setzt mithin in diesem Sein nichts Anderes voraus; um etwas vorauszusetzen muss es selbst absolut gesetzt sein). Auch das Ich lässt sich als einen Gegenstand unter Anderen denken und fällt als solcher unter das formale Grundgesetz des Bewusstseins; Ich = Ich, weil A = A. Man sieht doch sofort ein dass dieses Ich, wie jeder Gegenstand, im Ich gesetzt ist. Das setzende Ich, durch welches alle Gegenstände werden als nothwendig (sich selbst) seiend auf sich bezogen, ist kein besonderer Fall des Gesetzes, sondern das Gesetz selbst. In allem Setzen ist das Ich das Setzende oder das Setzen und als solches unbedingt. Das Setzen selbst wird nicht durch etwas Anderes gesetzt; es ist nicht ein blosses logisches Subjekt, von dem abstrahirt werden kann, sondern auch das erkenntnisstheoretische, welches unbedingt als mit sich selbst identisch gesetzt wird. Dass vor allem Setzen im Ich das Ich selbst vorher gesetzt sei, ist Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewusstseins. In diesen Allen ist ein Handeln vorhanden, denn jede Thatsache wird auf sich selbst bezogen nach dem formalen Grundgesetze des Bewusstseins (durch den Satz A = A wird geurtheilt). Dieses Handeln muss im Ich begründet sein; das Ich ist thätig; der reine formale Karakter seiner Thätigkeit ist die Identität, und die reine Thätigkeit an sich ist das Sich-Setzen des Ich. Das Sein des Ich (im Satze »Ich bin») drückt folglich nicht mehr eine Thatsache (etwas ruhendes oder gegebenes) sondern eine Thathandlung aus; das Sichselbstsetzen ist Thätigkeit und Sein, Handlung und That (die Thätigkeit wird nicht in das seiende Ich hineingelegt, sondern das Ich ist die reine Thätigkeit, welche sich selbst bethätigt oder hervorbringt). Als in sich selbst begründet ist dieses Sein nothwendig; das Ich setzt nichts voraus, sondern ist schlechthin, weil es ist und was es ist, für sich selbst.

Es ist (als reines Ich) kein Objekt einer äusseren Thätigkeit; kein Subjekt das ein gegebenes Objekt voraussetzt, sondern das Subjekt-Objekt (unmittelbare und nothwendige Identität des Subjekts und Objekts), weil es ursprünglich unbedingt sein eigenes Sein (sich selbst) setzt.

Das Ich ist eigentlich keine Vorstellung, sondern das Denken, welches allerdings sich von seinen Gedanken unterscheidet, nie aber ohne Gedanken wirklich ist. Als intellektuelle Anschauung ist das reine Denken in seinen Gedanken für sich selbst als das Ganze; um als besondere Vorstellung in das Bewusstsein einzutreten und gefasst zu werden muss es nach dem Grundgesetze des empirischen Bewusstseins in die Form des Urtheils eintreten. Dabei werden Subjekt und Objekt auseinandergehalten, indem das diskursive Denken von dem Einen zu dem Anderen übergeht. In dem Satze »Ich bin Ich« sollen Subjekt und Prädikat absolut identisch sein; sie werden aber als das Setzende und das Gesetzte unterschieden (als logisches Subjekt ist das Ich das gegenwärtige thätige Bewusstsein, als Prädikat das vorher gesetzte, schon bekannte). Die Kopula drückt die reine Form der Thätigkeit aus, ist aber nicht an sich ohne auseinandergehaltenen Glieder vorstellbar. Sie ist die intellektuelle Anschauung, welche Subjekt und Objekt (Bewusstsein und Sein, logisches S und P) unmittelbar vereinigt als ungetheilter Hintergrund des diskursiven Denkens. Dieses Denken ist endlich; es giebt dem Urtheil eine nur relative Identität; es setzt mithin das reine Denken voraus, welches in den nacheinanderfolgenden Momenten des Urtheils sich als absolute Identität setzt. Ohne dieses reine Selbstbewusstsein ist das (diskursive) Urtheil unmöglich; es muss etwas darin sein, das von dem einen zum Andern hinüberleitet und das Hinüberleitende muss nicht nur da sein, sondern für sich sein; sonst wäre das Urtheil nur eine Ideenassociation. Dies wird ausgedrückt durch den Satz »Ich bin Ich«, von dem jedes empirische Urtheil ein Modus ist. Jedes Urtheil enthält erstens die Thesis von S; zweitens eine Hypothesis des S (P ist das schon Gesetzte, welches von dem über sein Setzen reflektirende Ich vorgefunden wird); drittens die Synthesis beider durch die Kopula, welche die in den Kategorien gedachte Einheit ausdrückt[1].

[1] Ib. p. 96. Anm.

Weil das Fixirte (Ruhende, Vorgefundene) als Sein bezeichnet wird, so drückt das Prädikat im Urtheile das Sein aus. Im Satze »Ich bin Ich» bezeichnet das S die reine Thätigkeit als Handlung (Subjektivität); das P dagegen die That (Objektivität), welche von dem individuellen Ich aus immer als schon gesetzt gedacht werden muss; die absolute Identität beider ist das reine Denken oder die intellektuelle Anschauung, welche durch die Kopula vertreten ist. (Kant, der dasselbe Problem aufgestellt hat, sieht die Sache etwas anders an, indem ihm das S als das Wirkliche (das Objekt) und das P als die Vorstellung (das Subjektive) gelten, weil er das logische Begriffsverhältniss des Umfanges besonders berücksichtigte. Fichte macht das logische Verhältniss des Inhaltes geltend; der Satz der Identität ist die höchste formale Bedingung des Urtheils und setzt seinerseits das Subjekt-Objekt voraus als höchste reale Bedingung jeder endlichen Identität).

Wenn man im Satze »Ich bin» von seinem Gehalte (dem Ich) zu einem beliebigen (aber durch das Ich immer bestimmten) Gehalt herabsteigt (den Satz als Urtheil aber festhält), so erhält man den Grundsatz der Logik A = A, in welchem die Form bestimmt ist als die Folgerung vom Gesetztsein auf das Sein (vom Subjekt auf das Prädikat. Das jetzt gedachte ist das früher gedachte; das Denken geht nie ausser sich selbst; der Gedanke ist in sich selbst begründet, durch sich selbst bestimmt; was gedacht wird ist wirklich, ist das Seiende, weil es durch die Form des Bewusstseins in sich selbst zurückgeht, an sich selbst gebunden ist). Wenn man im dem Satze »Ich bin» nicht nur vom Gehalte, sondern auch von dem bestimmten Handeln (dem Urtheilen) abstrahirt, so erhält man die Kategorie der Realität als den formalen Karakter des Bewusstseins, das Insichgegründetsein. Was durch das Ich gesetzt ist, hat Realität; das formale Ich ist das Wesen überhaupt, wodurch jedes Ding sein Wesen erhält oder denkbar wird. Der Gedanke ist das Ich, welches im logischen Subjekte des Urtheils immer enthalten ist; was nicht mit sich selbst identisch ist (nicht durch das Ich gesetzt ist) hat keine Realität. (Das Sein ist das Reale, welches in der WL. als Gesetztsein bestimmt wird. Es giebt kein Sein an sich, sondern nur das Sein, das mit dem Gedanken, dem Gesetzt-

sein identisch ist. Die Realität ist das Ich, als absolutes Subjekt, und sie wird auf das im Ich gesetzte (das Ding) übertragen.)

Die höchste Thatsache des empirischen Bewusstseins ist die Selbstbestimmtheit oder Realität des Gedankens, welche in dem Grundsatze der Identität ausgedrückt wird. Durch dieses Bewusstsein zieht sich aber eine andere Thatsache von derselben unzweifelbaren Gewissheit, welche als die Kehrseite der ersteren in dem logischen Grundsatze des Widerspruchs ausgedrückt wird. Die Bejahung eines Gedankens ist mit der Negation von seinem Gegensatze immer verbunden; das Bestimmen geschieht durch Gegensetzen; das Wesen eines Dinges wird dadurch als solches gedacht, dass was in dem Bejahen des Wesens nicht enthalten ist, entgegengesetzt wird. Bejahen und Verneinen sind selbst einander entgegengesetzt; sie können aus einander nicht abgeleitet werden. Der Widerspruch liegt nicht im Gedanken an sich, sondern nur in seiner Beziehung auf das empirische Bewusstsein, dessen formales Gesetz er ist. Formaliter ist das Entgegensetzen (Verneinen) ebenso unbedingt wie das Setzen. Der Widerspruch ist nicht in das Ich irgendwoher hineingelegt, sondern Handlung des Ich. Als solcher (seiner Materie nach) ist er bedingt, weil er die Realität voraussetzt. Das Entgegengesetzte ist ohne das Gesetzte (das Sein) nicht möglich; es muss, wie dieses, mit sich selbst identisch sein ($-A = -A$); das setzende und das gegensetzende muss dasselbe Ich sein, denn Negation ist Beziehung, welche ohne Einheit der Glieder (fundamentum relationis) undenkbar ist. Seiner Form nach folgt aber das Gegensetzen nicht aus dem Setzen. Das Gesagte gilt auch von dem Produkte des Gegensetzens. Es ist Gegentheil infolge einer unbedingten Handlung, was aber das Gegentheil sei (seine Materie) wird durch das schlechthin Gesetzte (das Reale) bestimmt. Das Ich setzt ursprünglich unbedingt sich selbst; das ursprüngliche Sein ist das Ich und das Gegentheil ist mithin das Nicht-Ich. Das Nicht-Sein ist als Gegentheil (formaliter) unbedingt, als Nicht-Ich bedingt; von allem, was dem Ich zukommt, kommt dem Nicht-Ich das Gegentheil zu und sonst nichts (es ist nur ein verkehrtes Ich).

Dem Gegensatze der Vorstellungen zu einander im Bewusstsein liegt ihr Gegensatz zum Bewusstsein zu Grunde. B kann

nicht als Gegentheil von A (als — A) vorgestellt werden ohne als Vorgestelltes überhaupt (als Nicht-Ich) von dem Bewusstsein unterschieden zu werden. Das Vorgestellte wird als solches (als Nicht-Ich) nicht gegeben, sondern hervorgebracht; der Gegenstand stellt sich nicht ursprünglich dem Ich entgegen, sondern wird erst dadurch möglich, dass das Ich durch Gegensetzen ihn als ein Vorzustellendes (als Objekt und nicht als Subjekt der Vorstellung) setzt.

Aus dem materialen Grundsatze: »dem Ich wird ein Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt» entsteht durch Beziehung auf einen unbestimmten Inhalt des Denkens der formale und logische Grundsatz des Gegensetzens (des Widerspruchs): — A nicht = A, sowie durch Abstraktion von dem bestimmten Handeln (dem Urtheilen) die Kategorie der Negation (der Gegentheil der Realität ist das Nichtsein, welches, wie jene, durch das Ich Bedeutung erhält).

Der dritte Grundsatz geht seiner Form nach aus den beiden ersten hervor. Das Nicht-Ich ist im Ich gesetzt; es ist mit sich selbst identisch und schliesst das Ich aus, welches mithin nicht im Ich gesetzt ist. Es muss aber darin gesetzt sein, wenn das Nicht-Ich möglich sein soll (das Ich wird vom Nicht-Ich aufgehoben, nur wenn es selbst als mit sich identisch gesetzt ist). Der Widerspruch setzt die Identität des Bewusstseins voraus und hebt wiederum diese seine Voraussetzung und dadurch sich selbst auf. Wenn er sich selbst aufhebt, so ist die Identität (das Ich) gesetzt; (Ich ist nicht = Ich, sondern) Ich = Nicht-Ich. Alles im Ich gesetzte hat die Form des Ich, ist mithin identisch; das Nicht-Ich ist im Ich schlechthin gesetzt, mithin (ist es nicht nur mit sich selbst identisch, sondern durch Umkehrung) das schlechthin Gesetzte (= das Ich) ist das Nicht-Ich. (Wenn das Vorgestellte (als Objekt) dem Bewusstsein (als Subjekt) entgegengesetzt wird, so führt die Reflexion auf das Vorgestellte die Abstraktion vom Bewusstsein mit sich; das Vorgestellte wird dann nicht nur als Objekt gesetzt, sondern als Ding und das Subjekt geht in das Ding auf. Das Bewusstsein soll aber für sich sein (als Subjekt); mithin müssen Subjekt und Objekt ohne einander gänzlich aufzuheben in der Reflexion vereinigt werden.) Identität und Widerspruch müssen vereinigt werden. Als unendliche heben sie sich gegenseitig gänzlich auf; sie müssen also

eingeschränkt oder nur zum Theil aufgehoben werden. Die Theilbarkeit oder Qvantitätsfähigkeit des Ich und des Nicht-Ich wird schlechthin gesetzt, und dieses Setzen ist seiner Materie nach unbedingt (liegt weder im Begriffe des Ich noch des Nicht-Ich), seiner Form nach ist es bedingt, weil es Ich und Nicht-Ich vereinigen muss. Dieses Vereinigen kann dem Gegensetzen weder vorher- noch nachgehen, sondern sie werden nur in der Reflexion unterschieden; ohne Gegensatz keine Vereinigung, und umgekehrt.

Die Einheit des Bewusstseins kann nicht aufgehoben werden; jeder Gegensatz ist im Bewusstsein gesetzt. In diesem (der ersten ursprünglichen Handlung des Ich) ist das absolute Ich als untheilbar gesetzt; wenn ihm (in der Vorstellung) das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, so ist diess schlechthin Nichts. Im Bewusstsein wird ferner das Ich als theilbar gesetzt; in Bezug auf dieses ist das Nicht-Ich eine negative Grösse. Im Bewusstsein wird mithin das einschränkbare Ich (das endliche Subjekt) dem absoluten Ich entgegengesetzt; als Bewusstsein (als Sich-selbstsetzen) sind sie aber gleich. Das absolute Ich setzt im Bewusstsein alle Realität. Selbst hat es kein Prädikat (ist nicht etwas, so wenig wie nichts), die gesetzte Realität ist etwas (wird bestimmt), indem sie auf das Subjekt und das Objekt vertheilt wird. Mit dem dritten Grundsatze wird das Princip der WL. festgestellt und abgeschlossen. Die Grundform des Bewusstseins ist in den drei Grundsätzen ausgesprochen; über sie hinauszugehen kann keine Thatsache des Bewusstseins uns treiben, denn aus ihr wird sich das ganze Bewusstsein ableiten lassen.

Wenn man, von dem bestimmten Gehalte abstrahirend, auf die blosse Form der Vereinigung Entgegengesetzter durch den Begriff der Theilbarkeit reflektirt, so ensteht der logische Satz des Grundes: A zum Theil = — A, und umgekehrt. Entgegengesetzte setzen ein gemeinsames Merkmal (genus proximum) als Beziehungsgrund voraus, und Gleiche werden durch ein Merkmal (differentia specifica) als Unterscheidungsgrund entgegengesetzt. Dieser logische Satz wird durch den transscendentalen eingeschränkt (bestimmt): nicht alles setzt einen Grund voraus, sondern nur dasjenige, dem etwas gleich oder entgegengesetzt ist. Das Unbedingte steht nicht unter dem Satze des Grundes. —

Wenn nur auf die Handlungsart überhaupt gesehen wird, haben wir die Kategorie der Bestimmung (Limitation, eins durch das andere zu begrenzen).

Die Methode der WL. wird durch den dritten Grundsatz bestimmt. Sie enthält das analytische oder antithetische und das synthetische Verfahren. Aus dem Gesichtspunkte der Logik sind antithetische Urtheile negativ (stellen gleiche Begriffe als entgegengesetzte dar), synthetische dagegen positiv (heben die Gleichheit entgegengesetzter Begriffe hervor). Kein Urtheil ist bloss analytisch oder bloss synthetisch, denn alles Verbinden setzt Unterscheiden voraus und umgekehrt. Nichts wird in das Ich hineingelegt oder ist in ihm ursprünglich vorhanden; was für das Ich sein soll, muss durch das Ich gesetzt werden. Die Grundform des Bewusstseins ist die Thätigkeit; Gleichheit und Unterschied sind in ihm nur als Handlungen vorhanden und als solche der im dritten Grundsatze enthaltenen Dialektik unterworfen. Die berühmte Frage Kants (wie sind synthetische Urtheile a priori möglich) wird durch den dritten Grundsatz, welcher die unbedingt mögliche Grundsynthesis enthält, beantwortet. Alle übrigen Synthesen sind gültig, inwiefern sie in jener liegen. Die WL. ist die Entwicklung aller derjenigen Synthesen, welche in der ursprünglichen Synthesis des Ich und des Nicht-Ich enthalten sind als besondere Stellungen des Subjektiven und des Objektiven. Alle ihre Sätze vereinigen entgegengesetzte Merkmale des Bewusstseins und des Gegenstandes. Weil die WL. aber nicht die ursprüngliche Genesis des Geistes, sondern nur seine pragmatische Geschichte ist, abstrahirt sie von dem in jeder Synthesis enthaltenen Gegensetzen selbst als Handlung, und reflektirt nur auf das Produkt (den Gegensatz) um ihn in einer Synthesis aufzuheben. Man sollte erwarten dass in der Grundsynthesis die Antithesis vollständig bewältigt wäre, so dass Position und Negation sich decken würden. Das Geschäft der WL. wäre dann mit dem dritten Grundsatze abgeschlossen. Die Grundsynthesis verbindet die Entgegengesetzten aber nur zum Theil; es sind in ihr entgegengesetzte Merkmale der verbundenen Glieder enthalten, welche durch Reflexion herausgehoben werden müssen um durch neue Beziehungsgründe verbunden zu werden. Weil alle Gegensätze in dem ursprünglichen Gegensatz (des Sub-

jektiven und des Objektiven) enthalten sind, müssen auch alle ihre Beziehungsgründe in dem höchsten Beziehungsgrund (der Qvantitätsfähigkeit) enthalten sein, weil überhaupt Gegensatz ohne Gleichheit unmöglich ist. Die WL. geht mithin von beschränkteren zu immer umfassenderen Formen der synthetischen Einheit (der Qvantitätsfähigkeit), kann aber auf diesem Wege nie absolute Totalität erreichen, weil jeder Beziehungsgrund als solcher widersprechend ist (indem er den Gegensatz aufhebt, vernichtet er seine eigene Voraussetzung, mithin sich selbst). Es muss daher das synthetische Verfahren irgendwo abgebrochen werden und die absolute Forderung des ersten Grundsatzes (in dem praktischen Theile der WL.) in anderer Hinsicht geltend gemacht werden. Bedingung sowohl der Antithesis als der Synthesis ist die reine Thesis (das unbedingte Setzen des Ich als erhaben über Alles, was etwas Anderem gleich und entgegengesetzt ist) als der lezte Grund aller Einheit. Durch sie (das Ich des ersten Grundsatzes) ist der Geist (und die WL.) ein System; die bestimmte Form des Systems ist in der höchsten Synthesis (dem Ich des dritten Grundsatzes) begründet. Dem entsprechend giebt es auch eine thetische Form des Urtheils (worauf schon Kant in seiner Lehre vom unendlichen Urtheil hingedeutet hat), worin etwas schlechthin gesetzt wird ohne durch einen Grund auf etwas Anderes bezogen oder davon unterschieden zu werden. Das typische Urtheil »Ich bin» enthält keine Beziehung oder Unterscheidung (spricht vom Subjekt nicht ein genus oder eine differentia specifica aus), sondern dasjenige, wodurch jedes Beziehen erst möglich wird. Alle Urtheile, die auf dieses unbedingte Setzen zurückgeführt werden können, sind ebenfalls thetisch; z. B. das Urtheil »der Mensch ist frei» ist weder antithetisch, d. h. unterscheidet nicht den Mensch als frei von den nothwendigen Wesen (denn Freiheit ist keine differentia specifica, wodurch Wesen mit den Naturgegenständen koordinirt werden), noch ist es synthetisch (denn Freiheit ist kein allgemeines Merkmal, welches sonst unterschiedenen Wesen zukommt; sie ist überhaupt kein Merkmal, sondern das Wesen selbst; in der Form des allgemeinen Begriffes ist sie nicht ursprünglich gesetzt, sondern abgeleitet). Der logischen Form nach ist das thetische Urtheil positiv und weist auf einen Grund

hin; dieser ist aber kein Begriff (abgezogenes Merkmal) sondern die Idee (die intellektuelle Anschauung, welche das Urtheil überhaupt erst möglich macht, indem sie die Aufgabe der absoluten Identität alles Bewusstseins stellt). Die Begriffe machen, als höhere und niedere (allgemeinere und speciellere), eine Reihe aus. Nach oben hin fallen sie zusammen (durch Weglassung von unterscheidenden Merkmalen); nach unten hin gehen sie auseinander. Der Beziehungsgrund eines Urtheils ist demnach ein höherer, der Unterscheidungsgrund ein niederer Begriff (in Bezug auf S und P des Urtheils). Das Ich ist aber der höchste Begriff. Wenn ihm (in dem dritten Grundsatze) das Nicht-Ich theilweise gleich- und entgegengesetzt wird, so kann der Beziehungsgrund in keinem höheren Begriffe gefunden werden. Um dem Nicht-Ich gleichgesetzt zu werden muss das Ich herabsteigen und sich dem Begriffe der Qvantitätsfähigkeit unterordnen. Es muss als theilbar gesetzt werden um in sich das eingeschränkte (bestimmte) Ich und das Nicht-Ich (als Accidensen) vereinigen zu können. Das Substrat der Theilbarkeit überhaupt ist das Ich, aber nicht als absolutes unbeschränkbares Subjekt, sondern als (theilweise) bedingte Handlung oder Funktion des absoluten Ich. (Wie dies zu denken ist hat die WL. zu zeigen. Hier sei nur bemerkt, dass die absolute Identität von Subjektivität und Objektivität sich selbst nicht aufheben kann. Wenn sie das Objekt als vom Subjekte unterschieden setzt, muss sie die Trennbarkeit beider in einer besonderen Handlung setzen.)

Die kritische Philosophie setzt alles in das Ich (ist immanent); die dogmatische geht über das Ich hinaus und stellt den Begriff des Dinges als den höchsten auf (ist transscendent). Warum aber das Ding höher sei als das Ich, kann er nicht angeben. Weil das dogmatische System nicht auf dem Ich aufgebaut worden ist, ist seine Einheit und logische Form überhaupt willkührlich angenommen. Das vorstellende Ding, welches in diesem System als Ich den todten Dingen entgegengesetzt wird, ist nur das empirische Bewusstsein, nicht das absolute Ich, welches ihm fremd ist. Spinoza hat sich über das empirische Ich zum reinen Bewusstsein erhoben; dieses Bewusstsein ist aber nur das theilbare Ich (des dritten Grundsatzes), die höchste Substanz, in welcher Intelligenz und Ausdehnung (Ich

und Nicht-Ich) verbunden werden. Wie sich zeigen wird, bleibt auch der theoretische Theil der WL. bei diesem Bewusstsein stehen (nur nicht in der transscendenten Form wie bei Spinoza), und erst der praktische Theil macht das reine absolute Ich geltend [1].

Ehe wir das Gebiet des theoretischen Wissens betreten, wollen wir uns über das schon Gesagte orientiren. In sich selbst ist es wohl fest gegründet und durchsichtig; die ungewohnte Höhe der Abstraktion macht es aber sehr schwierig die Bedeutung dieser Untersuchungen für die folgende und gegenwärtige Spekulation zu würdigen. Diess kann allerdings erst nach der Darstellung des vollständigen Systems geschehen, einige Bemerkungen mögen aber dazu schon hier beitragen. Fichte unterscheidet drei Standpunkte der Reflexion: das natürliche (und nothwendige) Bewusstsein; das metaphysische oder transscendentale Denken, welches das erstere genetisch ableitet; und das kritische Denken, welches die Möglichkeit, die Aufgabe und das Verfahren der Transscendentalphilosopie untersucht [2]. Auf dieser dritten Stufe stehen die Einleitungsschriften und der allgemeine Theil der WL.; auf der zweiten steht die Ausführung der durch die Grundsätze bestimmten Aufgabe; auf der ersten steht das Bewusstsein, welches als Produkt des transscendentalen Denkens hervorgeht.

Was zunächst die Aufgabe der Philosophie betrifft, so hat Fichte sie in verschiedenen Wendungen ausgedrückt, als die genetische Ableitung dessen, was in unserem Bewusstsein vorkommt, oder als die Erklärung aller Erfahrung durch die Angabe ihres Grundes, oder als die Beantwortung der Frage: welches ist der Grund unserer Behauptung, dass unseren Vorstellungen etwas ausser uns entspreche, oder als das Aufzeigen der Bedingungen der Möglichkeit aller Wissenschaft. In diesen Ausdrücken ist die theoretische Seite der Philosophie hervorgehoben. Sie hat aber auch eine praktische Bedeutung; sie ist nicht nur eine Ansicht, sondern Leben, oder die Willensbethätigung, wodurch der Mensch sich zum einzig wahren Leben erhebt. Die Autonomie der Vernunft ist der leitende Gedanke, den

[1] S. W. I: 92—122.
[2] S. W. I: 32—3.

Fichte von Kant empfangen hat um ihn rückhaltlos durchzuführen. Wie der Wille sich selbst sein Gesetz giebt, so soll die theoretische Vernunft sich nicht nach äusseren Gegenständen richten, sondern sich selbst Inhalt geben. Es kann der Intelligenz nichts gegeben werden, noch kann in ihr etwas ursprünglich nur vorhanden sein, sondern es muss Alles, was in ihr vorkommt, in ihr gegründet sein. Die Selbstbestimmtheit der Vernunft ist der feste Punkt, an den die Philosophie anknüpft. Diese fällt aber nicht mit jener zusammen, sonst könnte man nicht von einer Aufgabe sprechen. Die Freiheit soll durch die Philosophie als absolut dargestellt werden, denn in dem wirklichen Bewusstsein ist sie durch ihren Gegensatz, die Nothwendigkeit, eingeschränkt. Jede Aufgabe bezieht sich auf einen Gegensatz zwischen Forderung (Bedürfniss) und Wirklichkeit. Die Philosophie wird ihre Aufgabe bestimmen je nach der Forderung, von welcher sie ausgeht, und der Wirklichkeit, die sie aufzeigen kann. Allgemein wird aber anerkannt, dass diese Forderung eine unbedingte und die ganze Wirklichkeit bestimmende sein soll. Der Gegensatz, den die Philosophie zu überwinden hat, muss ein die ganze Erfahrung durchgehender sein. Es kann kein Gebiet des Wirklichen da sein, innerhalb dessen die Forderung der Philosophie erfüllt sei (absolute Bewegung, reine Materie, vollständige Glückseligkeit u. s. w. fallen ausser dem Context der Erfahrung). Die Geschichte der Philosophie ist der Läuterungsprocess dieses Gegensatzes. Es ist ein Nachklang von Spinoza, wenn Fichte ihn als den Gegensatz des Nothwendigen und des Zufälligen darstellt, indem er davon ausgeht, dass die Vorstellung für sich allein nicht bestehen könne. Er lehnt sich an die Kritik der reinen Vernunft, wenn er ihn als den Gegensatz des Subjektiven und des Objektiven (in der Bedeutung der Vorstellung und des Dinges) bestimmt. Mit eigenen Worten spricht er ihn als den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit aus. In dem Gebiete des Vorstellens wird er nicht gelöst; er beschränkt sich nicht auf die Vorstellungen der Freiheit und der Nothwendigkeit, sondern geht tiefer in das Leben hinein, welches in den Vorstellungen sich spiegelt. Der Sieg über den Gegensatz muss erst im Leben errungen werden, ehe er ins Bewusstsein erhoben werden kann; die Vernunft muss erst erlebt werden

um vorgestellt werden zu können. Damit ist noch nicht die völlige Verschmelzung der theoretischen und der praktischen Thätigkeit in der Philosophie ausgesprochen; es wird nur ihre principielle Einheit gefordert, und in dieser Forderung liegt ein grosses Moment der WL. Man darf allerdings nicht übersehen dass die vollendete WL. nur die Ableitung der Erfahrung (des erkennenden und handelnden Ich) als gesetzt um der Idee willen ist. Die Verwirklichung der Idee gehört dem Leben, dessen Anfang die WL. ist, indem das Denken sich als frei von dem (empirischen) Sein losreisst und in sich selbst zurückgeht mit dem Entschlusse die Selbstthätigkeit als seine Pflicht zu verwirklichen. Die WL. erhellet das sittliche Leben, nicht wie ein äusseres Licht, sondern von innen. Das vernünftige Leben geht durch das Selbstbewusstsein, ist aber in vielen Stufen der Klarheit möglich. Diese sind auch Stufen der WL. von der blossen Anlage bis zur entwickelten Form. Immer liegt darin das freie Setzen der Vernunft als Selbstzweck; die Durchführung dieses Zweckes in den besonderen Lagen und Gebieten des Lebens gehört nur der WL. in der weitesten Bedeutung.

Die WL. hebt durch eine freie und absichtliche Reproduktion das transscendentale Leben (die Thätigkeit, welche der Erfahrung zu Grunde liegt) ins Bewusstsein. Das reproducirte Leben ist an sich nothwendig; die Erfahrung wird nicht frei, sondern durch die nothwendigen Gesetze der Intelligenz hervorgebracht. Das reproducirende Denken ist frei; es kann auf das empirisch Wirkliche oder auf das Transscendentale reflektiren; der Bereich des Denkbaren umfasst die intellektuelle und die empirische Anschauung; das freie Denken erhebt sich über beide und bestimmt sich selbst durch die eine oder die andere. Das freie und das nothwendige Bewusstsein stehen einander gegenüber; die Einheit des Bewusstseins fordert aber ihre Versöhnung. Ehe das Bewusstsein sich zu dem freien Denken erhoben hat, ist von einer Aufgabe der WL. nicht die Rede. Nur von dem Freien kann Freiheit gefordert werden; die WL. ist nicht, wie die empirischen Wissenschaften, Naturprodukt. Das Leben soll mit der Freiheit der Reflexion durchdrungen werden. Es wird gezeigt, dass das Leben in allen seinen Momenten das System der Handlungen der Intelligenz ist; dass

diese Intelligenz zunächst die endliche und nothwendig thätige ist; dass ferner dieser Intelligenz das reine Ich zu Grunde liegt, und dass dieses reine Ich, seiner Form nach, in der freien Reflexion vorhanden ist. Dadurch hat die WL. die Möglichkeit erwiesen, wie das freie Bewusstsein, auch der Materie nach, sich als reines Ich verwirklichen kann, indem es das nothwendige Bewusstsein in ein freies umbildet, denn das Nothwendige ist an sich frei, als in der Intelligenz begründet. Diese ist an sich unbedingt und unendlich; als fürsichseiend ist sie endlich mit der Aufgabe sich zur Unendlichkeit zu erheben. Die formale Erhebung ist die Aufgabe und That der WL.; die materiale, welche durch die erstere möglich wird, ist Aufgabe und That des sittlichen und religiösen Lebens.

Die Möglichkeit der WL. geht aus dem ersten Grundsatze hervor, welchem gemäss Alles, was für die Intelligenz sein kann, von ihr und in ihr gesetzt sein muss. Das ist die kritische Reflexion, wodurch der Dogmatismus mit seinem Dinge an sich und überhaupt die Tendenz über die Intelligenz hinauszugehen abgewiesen werden. Die Autonomie der Vernunft ist unbedingte Forderung, welche nicht aufgegeben werden darf; nach ihr muss das Wirkliche bestimmbar sein. Ein absoluter Gegensatz der Vernunft ist das reine Nichts; das Nicht-Ich muss im Ich gesetzt sein als Gegensatz einer besonderen Form der Intelligenz, welcher aufgehoben werden soll. Wie der Widerspruch vom Standpunkte der reinen Vernunft aus verschwindet, hat die WL. zu zeigen. Wenn diese in ihren bisherigen Darstellungen mehr oder weniger verfehlt wäre, so steht dennoch ihre Möglichkeit fest. Die unbedingte allgemeine Möglichkeit wird durch den dritten Grundsatz bestimmt. Die endliche Intelligenz ist an sich unendlich; sie soll für sich sein, was sie an sich ist; und sie verwirklicht als praktische Vernunft eine höhere Ordnung, in deren Lichte das Endliche als an sich nichtig verschwindet und nur als Mittel in das wahre Sein aufgenommen wird.

Das reine Ich des ersten Grundsatzes ist unbedingt möglich als die Grundform des Bewusstseins. Es ist die intellektuelle Anschauung, die alles empirische Bewusstsein trägt, als solche aber in diesem nicht als abgesonderte Thatsache vorkommt. Sie ist nicht das Vorrecht einiger bevorzugter Geister, weil ohne

ihr vom Geiste keine Rede sein kann; aber sie ins Bewusstsein zu erheben als bestimmten Gedanken ist nicht jedermanns Sache. Die WL. fängt nicht mit der intellektuellen Anschauung als solcher an, sondern mit ihrer Erhebung ins Bewusstsein durch das Denken, durch welches sie als in sich zurückgehende Thätigkeit bestimmt wird. Diess darf nicht so verstanden werden, dass sie zeitliches Werden oder räumliche Bewegung (etwa Kreisbewegung) wäre; sondern ihr, als einer immanenten Thätigkeit, wird die transiente entgegengesetzt. Die Intelligenz in ihrer Reinheit ist freies, selbstbestimmtes Leben; ihr wird zunächst das Ding entgegengesetzt als das Gebundene, Ruhende, Todte. Jene ist durch sich selbst; dieses durch Anderes. Sie würden in zwei ganz verschiedene Welten fallen, wenn nicht die Thätigkeit sie vereinigte. Das Ding ist nur durch die Thätigkeit, welche aber als äussere (übergehende) die Selbstthätigkeit voraussetzt. Diese geht unmittelbar in sich selbst als intellektuelle Anschauung zurück und kann Niemandem durch Raisonnement beigebracht werden; sie wird nur bestimmt durch den Gegensatz des diskursiven Denkens, der räumlichen Bewegung und des todten Seins. Sie muss aber als das zu Bestimmende unmittelbar vorhanden sein, und wenn sie unter den allgemeinen Begriff der Thätigkeit gestellt und mit einer besonderen Form der Thätigkeit koordinirt wird, so ist das ein Nothbehelf des anfangenden Denkens.

Die Abstraktion, welche zum reinen Ich hinaufsteigt, lässt das empirische Ich hinter sich. Wie das reine Ich zum empirischen sich verhalte, geht erst aus der vollendeten WL. hervor. Einigen Missverständnissen hat aber Fichte schon in den Einleitungsschriften vorgebeugt, wenn er auch hie und da sich einer Ausdrucksweise bedient, welche dazu nicht besonders geignet ist. Scylla und Charybdis sind hier die Transscendenz und die Immanenz oder das einseitige Objektiviren und Subjektiviren des reinen Ich. Wiederholt hat sich Fichte dagegen ausgesprochen, dass man das reine Ich mit dem individuellen nicht verwechsle. Die Bestimmtheit, durch die ich unter den möglichen Vernunftwesen ein Mensch bin, ist das absolut Zufällige, welches aus dem Begriffe des reinen Ich weggelassen werden muss [1]. Dennoch nennt er das „Ich bin“ ein Handeln des

[1] S. W. 1: 489.

menschlichen Geistes und stellt dieses als die Grenze der Philosophie dar. Spinoza ist Dogmatiker, weil er über das im empirischen Bewusstsein gegebene reine Bewusstsein hinausgegangen ist. Ihm ist das reine Ich etwas Anderes als das individuelle (dasjenige, was er »sein» Ich, oder ich »mein» Ich nenne); er trennt das reine und empirische Bewusstsein [1]. Die WL. dagegen ist die pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes; einen anderen Geist kennt sie nicht und weiset daher den transscendenten Idealismus, welcher von der unendlichen Intelligenz ausgeht, von sich ab. Bei diesen und ähnlichen Äusserungen hat man sich daran zu halten, dass das Princip der WL. erst durch die drei Grundsätze dargestellt ist als ein synthetisches Bewusstsein, das durch die absolute reine Intelligenz unbedingt gesetzt wird. Diese ist über die Sphäre der Bestimmbarkeit erhaben, weil sie durch sich selbst vollkommen bestimmt ist [2]. Zwischen dem unbestimmbaren und dem bestimmten (empirischen) Ich steht das bestimmbare Ich, mit welchem das reine Ich oder die Substanz Spinozas zusammenfällt. Dieses Ich ist bei Spinoza ein leerer Begriff, denn er hat sich nicht zur intellektuellen Anschauung erhoben, sondern hat zu den Gegensätzen der Erfahrung eine absolute Einheit postulirt, welche nur objektiv ist nach der Analogie eines Dinges. In ihr inhärirt das empirische Bewusstsein als Modus; selbst ist sie unbewusst [3]. Nach der WL. ist das absolute Ich (die reine Vernunft) im endlichen Bewusstsein ohne Theilung enthalten als ein unbedingtes Gesetz, durch welches das bestimmbare Ich sich bestimmt. Das letztere ist als wirklich endlich und soll sich zur Unendlichkeit erweitern. Als absolute Idee fällt es dennoch mit dem absoluten Ich nicht zusammen, denn es enthält als der in der Welt verwirklichte Endzweck der Vernunft in sich die Bestimmungen, durch welche es gegangen ist. Die reine Vernunft ist nicht für sich selbst, sondern für das bestimmbare Ich Endzweck; sie hebt nicht, sich selbst bestimmend, ihre Unendlichkeit auf um sich ihr nur durch einen unendlichen Progress zu nähern; sie hat aber auch keine thatsächliche Wirklichkeit; sie entzieht sich dem Denken, und

[1] S. W. 1: 100.
[2] Verantwortungsschrift u. s. w. 55.
[3] S. W. 100—1.

wenn sie im Begriffe festgehalten wird, ist sie schon nicht mehr da. Sie ist die Quelle des Lebens, welche der Mensch in seinem Triebe fühlt oder anschauet. Wenn die WL. von ihr in der dritten Person spricht (z. B »das Ich setzt sich selbst schlechthin»), so darf nicht vergessen werden dass die Selbstanschauung der ersten Person darin mitverstanden werden muss (»Ich setze mich selbst schlechthin»). Das reine Ich ist nicht transscendent, fällt aber auch nicht mit dem bestimmbaren und, um so weniger, mit dem bestimmten (empirischen) Ich zusammen. Um zu jenem zu gelangen muss von diesem abstrahirt werden. Von dem empirischen oder formalen Denken aus gesehen, ist das reine Ich leere und an sich unwirkliche Form des Bewusstseins, ein formales Bewusstsein, das im wirklichen Bewusstsein enthalten ist, und welches als davon unterschieden nur ein gegenstandloser Begriff ist. Vom transscendentalen Denken aus ist dagegen das empirische Bewusstsein das Zufällige, welches nur durch das reine ist, das Unwahre und Unwirkliche, welches als Negation weggelassen werden muss um die einzig wahre und vollständige Realität zu erhalten. Wir bemerken dass das völlige Verständniss dieser schwierigen Frage erst am Schlusse der WL. erwartet werden kann und erwägen hier nur noch die Frage nach der Stellung des reinen Ich zur Objektivität.

Die Intelligenz ist Identität von Subjekt und Objekt. Wenn ich meine Aufmerksamkeit auf die Dinge ausser mir lenke, so unterscheide ich sie als Objekte von mir selbst als Subjekt; wenn ich dagegen mich selbst zum Gegenstande meines Reflektirens mache, so sehe ich ein, dass Subjekt und Objekt dabei zusammenfallen. Freilich trenne ich sie in der Reflexion; dieses ist aber nur dadurch möglich, dass ihr ein unmittelbares Bewusstsein (eine Anschauung) der Identität zu Grunde liegt. Diese Identität ist dennoch eine partielle oder beschränkte, wenn ihr ein objektives Sein gegenüber steht. Das bestimmte Ich des dritten Grundsatzes ist endliche Intelligenz, mithin beschränkte Subjekt-Objektivität; ihr ist das Nicht-Ich entgegengesetzt als dasjenige, in welchem das Subjektive und das Objektive (das Thätige und das Leidende) auseinandergehen. Die Differenz beider, wodurch das wirkliche Bewusstsein sich in empirisches Subjekt und sinnlichen Gegenstand spaltet, ist durch das be-

stimmbare Ich möglich. In diesem Ich ist die absolute Identität in die mögliche Differenz übergegangen, indem die empirische Anschauung durch das Denken der intellektuellen entgegengesetzt werden kann. Jene Anschauung ist eine äussere, denn sie ist der Raum, in welchem das Bewusstsein seine Thätigkeit und seine Produkte setzt, oder sich selbst als körperliche Welt wahrnimmt. Sie ist demnach nicht ein mittelbares Bewusstsein, welches erst als subjektive Vorstellung in dem empirischen Bewusstsein vorhanden wäre, um nach psychischen Gesetzen projicirt oder objektivirt zu werden, sondern sie ist als Anschauung unmittelbar im bestimmbaren allgemeinen Ich gegeben. Der einzelne Mensch schafft nicht seine Welt, sondern sie ist allen gegeben als dasselbe unmittelbare Objekt. Sie enthält die Ursachen unseres sinnlichen Daseins und wir finden uns durch Reflexion in ihr zurecht, indem sie als Objekt unser Denken bindet oder bestimmt. Dennoch ist sie, als Welt, durch und durch Erscheinung; das empirische Subjekt ist allerdings auch Erscheinung, aber specifisch freie Erscheinung. Es kann sich die Vernunft als absoluten Endzweck setzen und als sittliches und religiöses Wesen über die Erscheinung erheben. Um dieses Zweckes willen ist die Welt der Dinge als Mittel da; ihre Kräfte stehen in dem Dienste des Menschen und sind durch ihn bestimmbar; sie soll demnach ein Spiegelbild der Menschlichkeit sein und ihre sittlichen Stufen veranschaulichen. In diesem Sinne spricht Fichte von der Welt als Schöpfung des menschlichen Geistes. Man muss aber immer festhalten, dass die äussere Realität ebenso unmittelbar gegeben ist, als die (ihr entsprechende) innere, und dass alle beide in der bestimmbaren Intelligenz gegründet sind. Das objektive Sein fällt nicht als Ding an sich ausserhalb der Intelligenz; es ist in seiner Wurzel lebendige Thätigkeit, erscheint aber als ruhend und todt nach dem Gesetze der endlichen Intelligenz, wonach alles Bestimmen ein Entgegensetzen ist; das bewusstseiende Leben setzt daher das todte Sein als seine Schranke voraus. Seinen Karakter der blossen Objektivität hat mithin das Sein durch die endliche Intelligenz; vom reinen Ich aus löset es sich als Erscheinung auf, und im bestimmbaren Ich ist es als besondere Thätigkeit, der Möglichkeit nach, enthalten.

Bestimmung und Bestimmbarkeit sind ohne einander nicht möglich; nichts ist an sich Bestimmung, sondern nur in Bezug auf das Bestimmbare, und umgekehrt ist nichts an sich, sondern nur in Bezüg auf eine vorhandene Bestimmung bestimmbar. Bestimmen setzt Gegensetzen voraus, welches seinerseits ohne Theilbarkeit nicht möglich ist. Das bestimmbare Ich enthält den Gegensatz von Bestimmung (Nicht-Ich) und Bestimmtem (endlichem Ich), es ist das Bewusstsein, welches den Gegensatz von Subjekt und Objekt enthält. Das mögliche Bewusstsein ist unendlich in Bezug auf das Vorgestellte; es giebt nichts Vorgestelltes als Ding an sich ausser ihm. Das wirkliche Bewusstsein ist als besondere Vorstellung durch das Vorgestellte eingeschränkt. Das bestimmbare Ich ist das Bewusstsein, welches die Vorstellung hat; das bestimmte Ich ist die Vorstellung. Jenes ist die synthetische Einheit von Ich und Nicht-Ich (Vorstellung oder Subjekt und Objekt); dieses ist antithetisches Glied. Das empirische oder bestimmte Subjekt ist als Vorstellung vom Objekte, dadurch aber auch mittelbar vom allgemeinen Bewusstsein unterschieden. Wenn von der Vorstellung abstrahirt wird, steht das mögliche Bewusstsein zurück als unendliches in dem reinen absoluten Ich gegründetes Vermögen. Wenn aber das wirkliche Bewusstsein festgehalten werden soll, so kann von der Vorstellung nicht abstrahirt werden, denn es fällt mit ihr zusammen. Es kann dabei ebenso wenig vom Nicht-Ich abstrahirt werden, denn Vorstellung ist ohne Objekt nicht möglich. Das Bewusstsein hat ein unbedingtes Gesetz, nach dem es als bestimmbar in sich einen Gegensatz setzt und aufhebt. Das Ich, dem das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, ist das bestimmte, welches mit dem Nicht-Ich in dem bestimmbaren Ich verbunden ist. Gegen diese Ansicht kann hervorgehoben werden, dass das Ich, dem das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, eben nur das bestimmbare ist, mit welchem das Nicht-Ich durch die gemeinsame Eigenschaft der Bestimmbarkeit verbunden wird. Das synthetische Bewusstsein wäre demnach das Bezogenwerden durch diesen bestimmten Begriff (der Theilbarkeit). Um des leichteren Verständnisses wegen greifen wir hier der späteren Ausführung dieser Frage vor, indem wir das bestimmbare Ich als das mögliche Bewusstsein (als Vermögen; nicht als das absolute Ich des ersten

Grundsatzes), das Nicht-Ich als das Bewusste (Vorgestellte, das Objekt) und das damit verbundene Ich als die Vorstellung (das bestimmte Vorstellende, das empirische Subjekt) darstellen [1]. Den Unterschied der Vorstellung vom empirischen Subjekte lassen wir hier bei Seite. Subjekt und Objekt sind als Vorstellung und Vorgestelltes durch die reine Intelligenz gesetzt als Accidensen in dem (bestimmbaren) Bewusstsein als freiem aber durch ein Gesetz bestimmtem Vermögen. Das Gesetz ist die Einheit von Bestimmbarkeit und Gegensetzen und ist, wie diese, unbedingt gesetzt [2].

In der intellektuellen Anschauung ist nur das absolute Sein des Ich gesetzt; »dass ausser dem Setzen des Ich durch sich selbst es noch ein Setzen geben soll ist a priori eine Hypothese. Dass es ein solches Setzen gebe, lässt sich nur durch ein Factum des Bewusstseins darthun. Wie das Ich etwas von sich unterscheiden könne, dafür lässt sich kein höherer Grund der Möglichkeit irgend woher sich ableiten, sondern dieser Unterschied liegt aller Ableitung und aller Begründung selbst zum Grunde. Wer des postulirten Factums sich nicht bewusst sein könnte — man kann sicher wissen, dass dies bei keinem endlichen vernünftigen Wesen der Fall sein werde — für den hätte die ganze Wissenschaft keinen Gehalt, sie wäre ihm leer; dennoch aber müsste er ihr die formale Richtigkeit zugestehen» [3].

Die Bedeutung und den Zusammenhang der drei Grundsätze können wir, nach den Einleitungsschriften, dahin feststellen, dass der erste das absolute Sein des Ich, durch welches Alles gesetzt ist, ausdrückt; er ist der Grundsatz des absoluten Idealismus, dessen Gültigkeit nie eingeschränkt werden darf. Der zweite Grundsatz begründet einen transscendentalen Realismus, indem er den Gegensatz der Intelligenz als Realität (d. h. das Produkt, in welchem die Thätigkeit der Intelligenz sich verliert) setzt; in Bezug auf dieses begründet der erste den kategorischen Imperativ als absolutes Postulat der Uebereinstimmung mit dem reinen Ich. Der Gegensatz des ersten und des zweiten Grund-

---

[1] Reinhold: "die Vorstellung wird vom vorstellenden Subjekte und vom vorgestellten Gegenstande unterschieden und auf beide bezogen."

[2] S. W. I: 119.

[3] S. W. I: 252—3.

satzes führt die Aufgabe der WL. herbei; im dritten wird die Aufgabe in ihrer einfachsten Form gelöst; Autonomie und Heteronomie sind in der freien, bestimmbaren Intelligenz verbunden, welche sich selbst zu der einen oder der anderen bestimmt — der Grundsatz des transscendentalen Idealismus.

Wenn man sich an die logische Seite des Bewusstseins hält, so weisen diese Grundsätze die Bedingungen des Begriffes auf. Am Begriffe unterscheidet man Form, Gehalt und Umfang. Die logische Form des Begriffes ist das Ineinandergehen der Merkmale (wogegen die Form der Vorstellung das Neben- und Nacheinander ist). Diese ist nur dadurch möglich, dass das Denken in allen Gedanken mit sich selbst identisch ist. Diese Identität ist unbedingte Aufgabe der theoretischen Vernunft, welche der Einheit des Begriffes zu Grunde liegt. Den logischen Gehalt des Begriffes macht die Vielheit der Merkmale oder Bestimmungen (Theilbegriffe) aus. Mannigfaltigkeit ist, wie schon Plato dargelegt hat, ohne Unterschied nicht denkbar. Das (logische) Denken setzt sich als bestimmten Gedanken, indem es einen anderen Gedanken von sich unterscheidet und sich gegen ihn auf eine identische (nothwendige) Weise verhält. Dieses Verhalten ist die Bestimmtheit des Begriffs; der unterschiedene Begriff ist Grund dieser Bestimmtheit. Das Denken kann nicht entstehen, denn es ist selbstthätig; der Unterschied kann nicht von aussen in das Denken eintreten, sondern muss durch das Denken gesetzt sein, wenn er da ist. Es giebt demnach ein ursprüngliches antithetisches Verfahren des Denkens, wodurch es sich unterscheidet (urtheilt). Wenn es als übrigens ganz einfach angenommen wird, so geht es dennoch als Denken ausser sich selbst, indem es sich als Denken bestimmt (Subjekt = Objekt). Dieses Aussich-gehen und Unterscheiden ist nur dadurch möglich, dass das Denken sich als das Ganze setzt, welches in sich selbst zurückgeht. Indem das Denken sich selbst denkt, scheidet es sich als Gedachtes von sich selbst als Denken ab. Dadurch wird es aber nicht mit sich selbst entzweit, so dass das Gedachte von dem Denken als mit ihm unvereinbar abgestossen wäre, sondern als das Denkende hat das Denken gleichsam eine offene Seite, wodurch es als das Gedachte in sich selbst zurückgeht. Diese Offenheit in Bezug auf das Un-

terschiedene oder Gegengesetzte ist die Bestimmbarkeit des Denkens, welche dem Umfange des Begriffs zu Grunde liegt. Das Denken ist bestimmbar, indem es sich als Subjekt und Objekt setzt. Jeder Begriff ist bestimmbar gegen alle Begriffe, welche als Bestimmungen von ihm unterschieden werden. Es ist hier nicht geboten die logische Theorie, auf welche das Gesagte sich bezieht, zu entwickeln, sondern wir müssen uns mit diesen Andeutungen begnügen. Z. B. Der Begriff des Organismus ist als Pflanze und Thier bestimmbar. Thier ist als Nicht-Pflanze vom Organismus unterschieden; ebenso verhält sich der Begriff der Pflanze. Das Denken, welches Thier und Pflanze im Umfange des Organismus vereinigt, setzt sie als dasselbe organische Leben, welches durch diese Modifikationen sich Gehalt giebt. Kant hat Gesetz und Bestimmbarkeit als Bedingungen des Wissens gefordert. Das Gesetz findet er in den reinen Begriffen des Verstandes und der Vernunft; das Bestimmbare ist die reine Anschauung (Raum und Zeit) und, mittelbar durch sie, die Empfindung. Er bleibt aber bei einem mehr äusserlichen Verhältnisse beider stehen. Fichte drängt tiefer in das Wesen des Wissens ein. Das Denken ist nach ihm das durch Antithesis und Synthesis Bestimmbare; das Gesetz ist in der Anschauung durch absolute Thesis gegeben. Die Kategorien setzen demnach die Bestimmbarkeit des Denkens voraus. Dass das Denken selbst das Bestimmbare ist, hat auch Maimon behauptet — nur ist nach ihm die Bestimmbarkeit eine einseitige; das Denken setzt sich gleichsam als gerade Linie und kehrt nicht in sich selbst zurück.

Den späteren Philosophen, welche das Absolute als Intelligenz in der Form des Begriffes dargestellt haben, ist das logische Schema der WL. Vorbild gewesen. Der Begriff hat eine intuitive, gleichsam obere Seite, von welcher aus es ungetheilte Einheit ist. Die Anschauung, als solche, ist ungetheilte Realität. Was das Denken aus ihr genommen und in der Sphäre des Denkbaren auseinandergelegt hat, wird als der eigentliche Inhalt des Begriffes wieder zur anschaulichen Einheit gebracht. Dieser Inhalt ist das Gesetz der Bestimmbarkeit des Begriffes (wenn Z. B. die Figur als dreiseitig gedacht ist, so liegt darin das Gesetz ihres weiteren Bestimmens). Die diskursive, gleich-

sam untere Seite des Begriffes ist der Umfang, in welchem die Einheit als Totalität sich aufhebt, indem sie sich als das bloss Allgemeine dem Besonderen entgegensetzt (z. B. das Dreieck wird als Relationsgrund des geradlinigen und des sphärischen Dreiecks gesetzt). In dieser Weise denken sich diese Philosophen das Absolute einerseits als das intuitive Selbstbewusstsein, in welchem alle Realität ohne Gegensatz enthalten ist; und andererseits als besondere Subjektivität, welche nur als allgemeines Weltgesetz, Vorsehung oder sogar Weltraum eine Mannigfaltigkeit von objektiven Existenzen einschliesst. Es ist dieselbe Grundanschauung, welche schon bei Thomas ab Aqvino und Leibnitz uns begegnet; nur wird hier die Realität in die inhaltliche und nicht in die umfängliche Seite des Absoluten gesetzt. Was bei den früheren als complementum possibilitatis zur Idee hinzutreten muss um die Realität zu bewirken, wird hier als Erscheinung aufgefasst. Bei jenen sonderte sich der Wille Gottes als Realgrund von dem göttlichen Verstande als blossem Idealgrunde ab, und dieser Gegensatz setzte die Einheit Gottes zum blossem Relationsgrund herab. Bei diesen ist der Realgrund nur eine andere Ansicht des Idealgrundes.

Die Methode der WL. ist, wie wir gesehen haben, in dem dritten Grundsatze und mittelbar in den beiden ersten gegründet. Der durchgängige Gegensatz in der ganzen Erfahrung ist derjenige zwischen Subjekt und Objekt. In diesem Gegensatze sind alle übrigen die ganze Erfahrung betreffenden Gegensätze enthalten und die WL. muss sie aus diesen ableiten. Ihr Verfahren ist demnach ein analytisches. Subjekt und Objekt sind dadurch verbunden, dass sie durch einander bestimmbar sind, und diese Bestimmbarkeit ist unbedingt gesetzt. In ihr sind alle die synthetischen Handlungen enthalten, durch welche die Gegensätze verbunden werden. Indem die WL. die antithetischen Merkmale des durch die Bestimmbarkeit verbundenen Subjekts und Objekts aufdeckt, schliesst sie auf jene Handlungen zurück als Bedingungen der Möglichkeit der Bestimmbarkeit. An sich ist die vollkommene Einheit aller dieser Gegensätze möglich, denn sie wird unbedingt gefordert. Sie soll im Bewusstsein durchgeführt werden dadurch, dass die Reflexion die ursprüngliche Thätigkeit der Intelligenz reproducirend durchläuft und

inne wird, wie alle Gegensätze sich auf den in der Bestimmbarkeit enthaltenen fundamentalen Gegensatz von Subjekt und Objekt (Freiheit und Nothwendigkeit) zurüchführen lassen. Das völlige Bestimmen beider durch einander als ein Selbstbestimmen der Vernunft wird dem Leben aufgegeben; die WL. hat es nur mit dessen Möglichkeit zu thun.

Die Analyse der Grundsynthese (welche wir mit A bezeichnen) giebt uns zwei Sätze: 1) das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich, und 2) das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich. Der erste ist problematisch, bis gezeigt worden ist, dass das Nicht-Ich Realität hat, ohne welche es nicht beschränkt werden kann (denn Beschränken oder Bestimmen ist Aufheben der Realität). Später wird sich zeigen dass er den praktischen Theil der WL. begründet, wie der zweite Satz den theoretischen, und dass das praktische Vermögen (die unsinnliche Kausalität des Ich) das theoretische erst möglich macht. Dennoch fängt die Reflexion mit dem theoretischen Vermögen an, weil die Realität des Ich unmittelbar gegeben ist, und die Analyse ihrer Beschränktheit uns auf eine Realität des Nicht-Ich führen wird, welche den praktischen Grundsatz anwendbar macht. Zur Erläuterung diene die Begründung dieser Eintheilung in der Einleitung zum System der Sittenlehre (1798). Um das Problem der Erkenntniss zu lösen muss man von der Ichheit (Vernunft, Intelligenz) als der vollkommenen Einheit des Subjektiven und des Objektiven ausgehen. Wenn diese Einheit ins Bewusstsein tritt, scheiden sich ihre Seiten; und der ganze Mechanismus des Bewusstseins beruht auf den mannigfachen Ansichten ihrer Trennung und Vereinigung. Ihre Vereinigung ist in doppelter Weise denkbar: 1) wenn das Subjektive aus dem Objektiven folgen und nach diesem sich richten muss — die Möglichkeit dieser Harmonie, welche Voraussetzung des Erkennens ist, untersucht die theoretische Philosophie; 2) wenn das Objektive durch das Subjektive, das Sein durch den Zweckbegriff bestimmt wird — die Möglichkeit dieser Harmonie, welche Voraussetzung des Wirkens ist, untersucht die praktische Philosophie. Um die Uebereinsstimmung von Vorstellung und Sein auf diese doppelte Weise zu begründen geht die WL. von dem sich wissenden Ich aus,

welches sich in Wissen und Sein (das Wissende und das Gewusste) unterscheidet, aber sich dennoch als die Einheit beider setzt. In dem absoluten Subjekt-Objekt sind sie unmittelbar Eins; in dem Bewusstsein ist ihre Einheit Aufgabe, deren Möglichkeit gezeigt wird durch den Nachweis, dass die theoretische und die praktische Bestimmtheit des Bewusstseins nur besondere Ansichten seiner allgemeinen Form (der Trennung und Uebereinstimmung von Subjekt und Objekt) sind, mithin der Inhalt des Bewusstseins aus seiner Form abgeleitet wird. Das wirkliche Bewusstsein hebt mit dem Satze an: Ich finde mich thätig. Diese Thätigkeit ist aber eine bestimmte und zwar dadurch, dass ich einen Gegenstand, der ihr widersteht, denke. Das Setzen eines objektiven Stoffes ist Bedingung des Bewusstseins der Thätigkeit; dieses ist Bedingung des Selbstbewusstseins; jenes ist folglich ebenfalls Bedingung des Selbstbewusstseins, welches demnach als durch das Objektive bestimmt, seiner eigenen Möglichkeit wegen, gedacht werden muss. Zweitens. Meine bestimmte Thätigkeit kann ich nicht wahrnehmen ohne die Thätigkeit überhaupt zu denken. Das Denken wird, seiner Form nach, als freie Agilität angeschaut. Diese muss dem Subjektiven zugeschrieben und als auf das Objektive ausgehend gedacht werden, nachdem diese beide schon unterschieden worden sind. Die Thätigkeit überhaupt ist Bedingung der bestimmten Thätigkeit; sie kann nur dem Subjekt zugeschrieben werden; sie muss (als Thätigkeit der Intelligenz) auf das Objektive gehen; dieses wird im Bewusstsein als vom Subjektiven getrennt vorgestellt; die absolute Thätigkeit muss folglich nach den Gesetzen des Bewusstseins als eine Kausalität des Begriffs, welche das Objektive bestimmt, gedacht werden. Als diese Kausalität ist die Selbstthätigkeit Freiheit. Freiheit und Sein, Ideales und Reales, praktische und theoretische Vernunft sind alle beide in der Selbstthätigkeit der Intelligenz enthalten. Der praktischen Vernunft kommt aber das Primat zu; das Sein wird gesetzt der Freiheit wegen; nicht umgekehrt. Der Satz: ich bin wirklich frei, sei der erste Glaubensartikel, gegründet in unserem festen Entschlusse das Sittengesetz als letzte Bestimmung unseres Wesens anzuerkennen, mithin die Freiheit als schlechthin gewisse Thatsache des Bewusstseins gelten zu lassen. Der prak-

tische Theil der WL. giebt also dem theoretischen erst die Vollendung [1].

Der theoretische Theil.

Der Satz der Bestimmbarkeit drückt die Handlung aus, welche als Grundsynthese die erste Bedingung der Einheit des Bewusstseins ausmacht. Aus ihm ist abgeleitet der Grundsatz der theoretischen WL.: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich. Diese synthetische Handlung ist, als besondere Weise des Verbindens, dem praktischen Grundsatze entgegengesetzt. Davon sehen wir hier ab um in ihr selbst antithetische Merkmale zu entdecken. Sie ist nicht möglich, wenn nicht das Nicht-Ich das Ich bestimmt; das Ich bestimmt aber sich selbst, denn es setzt sich als bestimmt. Als einander widersprechende Folgen heben diese Sätze ihren Grund (den Satz A) und mit ihm die Einheit des Bewusstseins auf. Wir müssen also die synthetische Handlung, welche dieser Antithesis zu Grunde liegt, in einem synthetischen Begriffe, von seinen analysirten Merkmalen schliessend, zum Bewusstsein bringen. Dieser Begriff muss durch eine differentia specifica sich von dem Begriffe der Bestimmung (der Bestimmbarkeit) unterscheiden. Dieser vereinigt Ich und Nicht-Ich in der Realität als absolutem Quantum, welches alle bestimmbare Realität enthält. Dadurch sind auch das Sich-bestimmen und das Bestimmtwerden des Ich vereinigt, indem beide zum Theil gelten; sie sollen aber hier durch eine neue Synthesis verbunden werden als dieselbe Handlung. Das Ich bestimmt unmittelbar nicht sich selbst, sondern die bestimmbare Realität, welche im Ich gesetzt ist. Diese wird bestimmt, indem ein Theil von ihr aufgehoben wird; was im Ich aufgehoben wird, muss in das Nicht-Ich gesetzt werden, denn die Quantität überhaupt kann nicht aufgehoben werden, sie ist immer sich selbst gleich; demnach setzt das Ich Negation in sich, insofern es Realität in das Nicht-Ich setzt, und Realität in sich, insofern es Negation in das Nicht-Ich setzt. Die Quantität des Einen wird mittelbar durch die Quantität seines Entgegengesetzten bestimmt. Der gefundene Begriff (welchen

[1]) S. W. IV: 2—10.

wir mit B bezeichnen) ist die Wechselbestimmung (die Relation bei Kant); der Begriff der Bestimmbarkeit wird durch die Mittelbarkeit eingeschränkt [1].

Sichselbstbestimmen und Bestimmtwerden durch ein Entgegengesetztes sind Eins und dasselbe. Die beiden durch Analyse des theoretischen Grundsatzes gewonnenen Sätze drücken also dasselbe aus. Jeder enthält aber in sich einen Widerspruch. Wir fangen mit dem Nicht-Ich an. Es bestimmt das Ich; das ist aber möglich, nur wenn es in sich die Realität hat, welche es im Ich aufheben soll (Negation im Ich setzt Realität im Nicht-Ich voraus; jenes kann nicht erst Negation im Ich und dann Realität in sich selbst setzen, sondern umgekehrt). Wenn aber das Nicht-Ich Realität in sich hat, ebensowohl wie das Ich, so ist es nicht das dem Ich Entgegengesetzte; Ich also = Nicht-Ich [2]. Als Gegensatz des Ich hat mithin das Nicht-Ich in sich keine Realität. Der Widerspruch wird durch den Begriff der Thätigkeit gelöst. Realität = Sein = Sichsetzen = Thätigkeit. Thätigkeit ist positive Realität (nicht relative; sie geht nicht ausser sich auf ein Objekt, sondern in sich selbst — ist nicht diskursive Zeitfolge). Das Gegentheil der Thätigkeit ist Leiden. (Dieses bezieht sich nicht auf etwas einwirkendes, ist nicht relative, sondern positive Negation; als solche ist sie quantitativ, denn sonst wäre sie = 0). Jetzt können wir dem Nicht-Ich Realität zuschreiben, weil die entsprechende Negation im Ich bestimmt worden ist als Leiden. Wir unterscheiden jetzt die Realität des Ich und des Nicht-Ich; jene ist unbedingt (bezieht sich nur auf die allgemeine Negation im Nicht-Ich), diese setzt Leiden (Affektion) im Ich voraus (ist kein Ding an sich). Der genommene synthetische Begriff (C) ist die Wirksamkeit (Kausalität) [3]. Er bestimmt das Wechselbestimmen, dessen Glieder sich aufhoben, weil sie zusammenfielen; alle beide waren nämlich das Wechselbestimmende und weiter nichts. Jetzt ist das thätige die Ursache (Ur-Realität); das leidende ist das Bewirkte; beide verbunden sind eine Wirkung (von welcher jede Zeitbedingung ausgeschlossen ist). (Wenn im Bewusstsein nur der

[1] S. W. 1: 131.
[2] Ein positiver Schluss in der zweiten Figur des Syllogismus.
[3] S. W. 1: 136.

Gegensatz von Thätigkeit und Ruhe (Denken und Nicht-denken) gegeben wäre, so wäre das Bewusstsein als synthetische Einheit von Subjekt und Objekt nicht möglich. Es findet in sich etwas, was nicht unmittelbar im Denken seiner selbst überhaupt liegt, nämlich die Affektion, welche das reale Objekt voraussetzt und mit dem Subjekt vereinigt. Das Sichselbstdenken ist die im Subjekt gesetzte positive Thätigkeit; in diesem Denken ist das in der endlichen Intelligenz ursprüngliche Gefühl nicht enthalten; dieses ist also Negation dieser Thätigkeit, aber positive Negation, mithin Leiden, welches als Affektion mit seiner Bedingung, der Ursache, durch den Begriff der Wirksamkeit verbunden wird).

Der zweite aus dem theoretischen Grundsatze folgende Satz: »das Ich bestimmt sich selbst», enthält ebenfalls einen Widerspruch. Das Ich *bestimmt* sich, und es bestimmt *sich;* dieselbe Handlung enthält also Thätigkeit und Leiden, Realität und Negation. (Das Bestimmen überhaupt ist unbedingt, wird aber als Bestimmen eines besonderen Objekts beschränkt; es liegt in jenem kein Grund, warum es gerade das Ich bestimmen soll.) Das Bestimmen ist, als Thätigkeit, Realität; diese ist als bestimmbare Totalität (nach dem dritten Grundsatze) im Ich gesetzt. Ein der Totalität nicht gleiches Quantum Realität (hier: ein besonderes Bestimmen) ist, als bestimmte Quantität, Negation der Totalität. Der Beziehungsgrund beider ist die Theilbarkeit; der Theil ist im Ganzen ohne Unterschied enthalten, das Ganze aber unterscheidet sich vom Theile als das Mass, wonach der Theil gemessen wird. Das Leiden wird, als bestimmtes Quantum, auf die Thätigkeit, als Totalität, durch die schlechthin gesetzte Bestimmbarkeit (Quantitätsfähigkeit) bezogen: Leiden ist ein Quantum Thätigkeit. (Das besondere Bestimmen ist ohne das Bestimmen überhaupt unmöglich; es ist nur in Bezug auf dieses ein besonderes; es hat mithin in der Thätigkeit überhaupt seinen Masstab; es wird durch diese bestimmt.) Z. B. Das Denken ist Thätigkeit, insofern es auf das Nicht-Ich bezogen wird (es muss nicht diesem, sondern dem Ich zugeschrieben werden; auf den gedachten Gegenstand bezogen ist es Position, nicht Negation); auf das Sein überhaupt (das Sichsetzen) bezogen ist das Denken, als besondere Bestimmung des Seins, ein Leiden (das Sein oder das Ich ist auch als Streben,

Vorstellen u. s. f. bestimmbar). In dem Sichbestimmen ist das Ich thätig und leidend zugleich, indem es durch seine Thätigkeit sein Leiden bestimmt. Als Bestimmen überhaupt ist es absolute Spontaneität, welche in dem Umkreise ihrer Bestimmbarkeit ein besonderes Bestimmen setzt und als Totalität sich davon unterscheidet. (Das Ich ist nicht als Objekt da, welches dem Bestimmen die Richtung giebt, sondern das Bestimmen bestimmt sich selbst auf das Ich zu gehen, es ist also das Ganze und der Theil, das Allgemeine und das Besondere, das Thätige und das Leidende zugleich). Der gefundene Begriff (D) ist die Substantialität [1].

Das Ich ist Substanz, inwiefern es als die bestimbare Totalität der Realität gesetzt wird; es enthält ein Accidens (ist accidentell), inwiefern es in einer besonderen Sphäre der Bestimmtheit gesetzt wird. (Alle möglichen Prädikate des Ich machen zusammen seinen ganzen Umfang aus; ein Prädikat für sich genommen wird als Theil von dem ganzen Umfange ausgeschlossen — ist nicht das ganze bestimmbare Ich. Formaliter ist jedes Prädikat, als Realität oder Position, das Ich selbst; materialiter, als besondere Bestimmung, ist es dem Ich entgegengesetzt. Substanz ist das Ich nur von der Seite des Umfanges; nur das nach dem dritten Grundsatze gesetzte theilbare Ich ist Substanz.) Substanz und Accidens sind Wechselbegriffe. Bestimmte Realität setzt die Realität überhaupt voraus, und diese ist bestimmbar nur in Bezug auf ihre Arten des Daseins; Realität ist Thätigkeit, und diese ist ein Ganzes von Realitäten, inwiefern sie alle möglichen Handlungsweisen umfasst.

Mit dem Begriffe B übereinstimmen C und D, weil in beiden Thätigkeit durch Leiden, und umgekehrt, bestimmt wird; von ihm unterscheiden sie sich, weil sie die Ordnung des Bestimmens bestimmen; eben darin sind C und D sich gleich; in beiden ist aber die Ordnung eine andere. C ist eine synthetische Handlung, wodurch die Bestimmtheit der Intelligenz, die Affektion, auf das Objekt bezogen und mit ihm als Bewirktes mit der Ursache verbunden wird; die Thätigkeit des Objekts ist nicht an sich da, sondern des Leidens der Intelligenz wegen geschlossen, mithin durch dieses bestimmt oder beschränkt. D ist die

[1] S. W. 1: 142.

synthetische Handlung, wodurch die Bestimmtheit oder Gebundenheit auf die Intelligenz bezogen und als Grad oder verminderte Thätigkeit mit ihr verbunden wird. Es giebt mithin kein Leiden an sich; in die Intelligenz kommt nichts ihr völlig Fremdes hinein. Wie in C die Thätigkeit des Objekts durch das Leiden des Subjekts, so wird hier dieses Leiden durch die Thätigkeit des Subjekts bestimmt. (Das auf die Intelligenz (Verstand, Wille u. s. f.) einwirkende Ding ist ein Gedanke, welcher erst durch die Endlichkeit der Intelligenz Bedeutung erhält, und diese Endlichkeit (als Gefühl, Vorstellung, Denken, Wollen u. s. f.) erhält ebenfalls ihre Bedeutung (als Eine Handlungsweise unter allen möglichen) durch die Thätigkeit. Die endliche Intelligenz (nur von dieser ist in diesem theoretischen Theile die Rede) hat ein unendliches, formales Sein· oder ist formaliter unendlich, weil sie mit unbedingtem Abstraktionsvermögen sich als bestimmbare Intelligenz überhaupt setzt, welche in sich jede besondere Handlungsweise ebenfalls unbedingt setzen kann; obwohl diese, einmal gesetzt, nach dem soeben aufgezeigten Gesetze des Bewusstseins auf Subjekt und Objekt bezogen werden muss).

Durch die bisherige Untersuchung leuchtet es ein, dass das theoretische Bewusstsein den Gegensatz von Subjekt und Objekt nie völlig überwinden kann. Die Entgegengesetzten werden im bestimmbaren Ich verbunden durch synthetische Handlungen, welche als solche wieder antithetische Handlungen voraussetzen, die ihrerseits verbunden werden müssen, u. s. w. ins Unendliche. Das Bewusstsein, welches sich als durch das Objekt beschränktes Subjekt setzt, ist endlich und kann nie die im ersten Grundsatze geforderte Unendlichkeit erreichen, kann nie eine reine thetische Intelligenz werden. Durch die absolute Forderung des reinen Ich wird das endliche Bewusstsein bestimmt; es hat jenem gegenüber keine Selbständigkeit; durch den absoluten Machtspruch der Vernunft wird das Endliche, als blosse Erscheinung, aufgehoben. Wir müssen aber die Genesis des Bewusstseins verfolgen, bis es sich selbst als nichtig diesem Machtspruche gemäss aufhebt.

Um die uns jetzt entgegentretende Aufgabe zu würdigen wiederholen wir, dass, nach dem Grundsatze des theoretischen Bewusstseins oder der Erkenntniss, die Intelligenz sich als durch

Objekt bestimmtes Subjekt setzt. Diess ist aber nicht möglich, wenn dem Objekt keine Realität zugeschrieben wird; wer nichts sich vorstellt, stellt überhaupt sich nicht vor, wie schon Plato gelehrt hat. Wenn das Objekt, sowohl als das Subjekt, als real anerkannt wird und beide sich gegenseitig bestimmen, wie kann die Intelligenz das Eine von dem Anderen unterscheiden; denn es wird ganz zufällig bald das Eine, bald das Andere als Subjekt (oder Objekt) gedacht? Die Affektion kennzeichnet das Subjekt und macht das andere zum Objekt, sie kann aber nicht als roher Eindruck in das Subjekt hineingelegt sein, sondern muss von ihm aufgenommen werden (wie Kant bewiesen hat). Die Affektion ist also eine Handlung des Bewusstseins, welches sich selbst bestimmt. Warum aber beschränkt es den unendlichen Umfang des Vorstellbaren, indem es ein bestimmtes Objekt sich vorstellt, und wie ist dies möglich? Wenn das Bewusstsein nichts in sich finden kann ohne es selbst zu setzen, wie kann es irgend einem von aussen eintretenden Reize zugänglich sein? Es muss doch im Reize ein Punkt gegeben sein, wo die Thätigkeit des Bewusstseins nicht vorhanden ist, und dieser würde ausser dem Bewusstsein fallen, mithin für dieses nicht sein. Die Schwierigkeit, welche uns bei den Synthesen C und D nicht ruhen lässt, ist also diese. Wenn das Bewusstsein (in der Synthese C) nur durch die Thätigkeit des Objekts bestimmt wird, so geht in ihm eine Veränderung vor, indem seine Realität vermindert wird, aber es *setzt sich nicht* als bestimmt. Die Affektion wäre nur für einen äusseren Beobachter des Bewusstseins, keineswegs aber für dieses selbst, denn es hat keinen Beziehungsgrund zwischen Affektion (Negation) und Intelligenz (Thätigkeit, Realität); im Bewusstsein wäre die Vorstellung ein absolut Fremdes, welches das Ich selbst auf sich als *seine* Affektion nicht beziehen könnte. Wenn dagegen (in der Synthese D) das Bewusstsein mit absoluter Spontanität, gleichsam sich zusammenziehend, sich in dem unendlichen Umkreis seines möglichen Seins als einen kleineren Kreis setzt (z. B. gerade die Vorstellung eines Baumes producirt), so ist diese endliche Bestimmt heit (Leiden, Affektion) für das Ich selbst da, denn sie wird durch die bestimmbare Thätigkeit (den Begriff des Umfanges oder der möglichen Handlungsweisen des Bewusstseins) als Theil

auf das Ganze bezogen. Das Bewusstsein muss aber sich selbst als den zureichenden Grund des Leidens setzen; es kann mithin nicht sich als *durch das Nicht-Ich beschränkt* setzen. C und D sind nicht im Stande den theoretischen Grundsatz zu erklären; den ersteren Ausweg nimmt der Realismus, kann aber nicht *das Bewusstsein* vom Objekte erklären; den letzteren wählt das System der harmonia præstabilita und der transscendente Idealismus überhaupt, kann aber nicht das Bewusstsein *vom Objekte* erklären. Wenn auch das Ding an sich geleugnet und alles in die Intelligenz gesetzt wird, so ist dennoch das Bewusstsein vom Objekte ein declarandum. C und D schliessen einander aus und heben dadurch die Einheit des Bewusstseins auf (denn sie sind gleich nothwendige Folgen des theoretischen Grundsatzes); sie müssen also verbunden werden. A parte ante setzen sie sich gegenseitig voraus; a parte post heben sie sich auf. Sie drehen sich im Cirkel um einander, indem sie sich wechselweise anziehen und abstossen. Die Wirksamkeit des Objekts wird angenommen als Grund der Nothwendigkeit oder Unabhängigkeit der Erkenntniss; das Subjekt kann aber der Erkenntniss bewusst sein, nur inwiefern es diese als seine freie Handlung betrachtet. Das Bewusstsein muss demnach in sich die Erkenntniss (eine unfreie, gebundene, objektive Handlung) setzen um ein wirksames Objekt (auf das Subjekt einwirkendes Ding) annehmen zu können; es kann aber keiner Erkenntniss sich bewusst sein, wenn es nicht schon Etwas als Objekt anerkannt und darauf seine Handlung bezogen hat. Keine Erkenntniss, kein Objekt; kein Objekt, keine Erkenntniss. Womit soll angefangen werden? Wir haben kein Objekt an sich, ebenfalls keine Erkenntniss (kein Subjekt) an sich. Ein drittes giebt's nicht. Wir müssen also folgern, dass das Bewusstsein weder Erkenntniss in sich setzt, inwiefern es Wirksamkeit in das Objekt setzt, noch umgekehrt, denn es kann nicht Wirksamkeit in das Objekt setzen ohne vorher Erkenntniss in sich gesetzt zu haben; es kann also nicht Erkenntniss in sich setzen ohne sie schon gesetzt zu haben; dasselbe gilt von der Wirksamkeit des Objekts — ihre Voraussetzung ist die Erkenntniss, welche wiederum die Wirksamkeit voraussetzt; die Voraussetzung biegt sich in das Bedingte zurück (die Erde ruht auf der Schildkröte und diese auf

der Erde). Das Gesetz der Wechselbestimmung (B) hebt also das Bewusstsein auf, wenn es unbeschränkt gelten soll. Es muss also eingeschränkt werden (dem A gemäss), durch eine Thätigkeit (des Objekts und des Subjekts), die kein Leiden (im Subjekt, resp. im Objekt) voraussetzt, d. h. eine unabhängige Thätigkeit, die wir mit uT bezeichnen. Diese ist dem B entgegengesetzt; mithin müssen, dem A gemäss, uT und B durch Einschränkung des Umfanges verbunden werden. Weder dem Subjekt noch dem Objekt kommt eine in jeder Beziehung unabhängige Thätigkeit zu, sondern eine solche, die in einem gewissen Sinne von B unabhängig, in einem anderen aber von ihm abhängig ist. Der synthetische Begriff (E), welcher uT und B als in derselben Handlung enthalten verbindet, liegt folgendem Satze zu Grunde: »das unter die Wechselbestimmung (B) fallende Thun und Leiden (= wT) wird durch die von B unabhängige Thätigkeit (= uT) bestimmt; und durch wT (die wechselbestimmte Thätigkeit) wird uT bestimmt» [1].

Das theoretische Bewusstsein enthält einen Gegenzatz (von Subjekt und Objekt). Dieser mag ins Unendliche bestimmt (beschränkt) werden; er verschwindet nie gänzlich. Die theoretische Thätigkeit ist bedingt (endlich), setzt aber eine unbedingte (unendliche) voraus. Unsere Aufgabe ist es, das Verhältniss von uT und wT zu analysiren, ihre möglichen Kombinationen auszurechnen und widersprechende auszuscheiden, bis wir die fundamentale Synthesis gefunden haben werden. Es wird sich zeigen, dass die produktive Einbildungskraft, welche zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit schwebt, das Grundvermögen des theoretischen Bewusstseins ist, welches die Handlungen C und D verbindet. In diesem Vermögen sind die subjektive (freie) und die objektive (nothwendige) Seite der Erkenntniss gleich gegründet. Die WL. hebt sich durch dieses Princip, als transscendentaler Real-Idealismus, über die oben gerügten Mängel des transscendenten Idealismus und Realismus.

In der Analysis des Begriffes E gehen wir 1) von wT aus und untersuchen, was es überhaupt heisst: uT wird durch

---

[1]) S. W. 1: 150. Im folgenden werden wir der Kürze halber dieser Zeichen uns bedienen und bitten daher den Leser ihre Bedeutung im Gedächtniss zu behalten.

wT bestimmt, dann haben wir ihn auf die beiden Formen von wT (d. h. auf C und D) anzuwenden; 2) gehen wir vom uT aus, in entsprechender Weise; 3) untersuchen wir was es heisst, dass uT und wT sich gegenseitig bestimmen, überhaupt und in den beiden besonderen Fällen.

I.

Wenn uT in irgend einer Rücksicht möglich sein soll, so muss B eingeschränkt d. h. bestimmt werden, und das geschieht durch das Aufzeigen ihres Grundes. Nach dem Satze der Bestimmung (A) müssen Thätigkeit und Leiden in einem Dritten gleich sein (sonst würde die Einheit des Bewusstseins unterbrochen werden). Dieses Dritte ist der Beziehungsgrund zwischen Thätigkeit und Leiden, welcher in der Reflexion durch B gesetzt wird, aber als von B und ihren Gliedern unabhängig. Ferner wird er durch B bestimmt, weil er in einer grösseren Sphäre (in der von A), welche die Sphäre von B in sich fasst, gesetzt wird. (Wir erinnern dabei, dass die Logiker den Umfang des Begriffes als eine Nota des Begriffes in der allgemeinsten Bedeutung dieses Wortes fassen.) Wir wissen schon, dass der Grund aller B die absolute Totalität der Realität ist, die hier als uT gesetzt wird, weil B als Handlung gedacht wird, die, als eine Art von Bestimmung, uT eine Sphäre giebt und sie dadurch bestimmt. Nachdem der allgemeine Sinn festgestellt ist, untersuchen wir, wie uT durch die beiden Arten der wT (B) gesetzt und bestimmt wird, und zwar erstens a) durch C. Vermittelst dieses Begriffes wird von dem im Ich gesetzten Leiden zu einer im Nicht-Ich entgegengesetzten Thätigkeit übergegangen (geschlossen) und der Beziehungsgrund ist die immer sich gleich bleibende Quantität, »den wir aber schicklich den *idealen* Grund nennen können». Also das Leiden im Ich ist der ideale Grund der Thätigkeit des Nicht-Ich. Das Ich setzt sich bloss als seiend; das Leiden wird dem Wesen des Ich, insofern es im Sein besteht, entgegengesetzt, also als der Realität entgegengesetzte Qualität. Als Grund dieser Qualität, d. h. als Realgrund des Leidens, muss eine Thätigkeit des Nicht-Ich gesetzt werden, durch welche die Wechselbestimmung erst möglich wird. Sie ist also eine durch C gesetzte uT des Nicht-Ich, welche aber

durch C bestimmt wird. Sie ist nicht als uT an sich, sondern nur als Realgrund des Leidens des Ich gesetzt. Kein Leiden im Ich, keine Thätigkeit im Nicht-Ich; keine mögliche Vorstellung, kein Ding an sich [1].

b) Ebenfalls durch D wird eine uT gesetzt und bestimmt. Wie oben dargestellt worden, wird das Leiden im Ich als verminderte Thätigkeit gesetzt und folglich nur quantitativ von der totalen Thätigkeit im Ich unterschieden. Das Leiden als Accidens des Ich hat die Grundform des Ich, inwiefern es Thätigkeit ist. Das Leiden im Ich aber ist dann der Thätigkeit des Nicht-Ich, die auch eine beschränkte (verminderte) ist, vollkommen gleich. Dadurch wird aber der Gegensatz zwischen Ich und Nicht-Ich aufgehoben; — beide sind beschränkt thätig und können nicht unterschieden werden. Die Schwierigkeit, die uns hier entgegentritt, ist diese. Die verminderte Thätigkeit muss in das Ich gesetzt werden, um an der Totalität gemessen werden zu können (um als *verminderte* fassbar zu sein); weil sie aber der Totalität, die im Ich gesetzt ist, entgegengesetzt ist, muss sie in das Nicht-Ich gesetzt werden; dann ist sie aber mit der abs. Totalität durch keinen Beziehungsgrund verbunden, und B wird aufgehoben.

In diese Lage kommt man, wenn man als Beziehungsgrund zwischen verminderter und totaler Thätigkeit die Thätigkeit überhaupt annimmt. Um der Schwierigkeit auszuweichen, muss man einen solchen Karakter des Leidens als verminderter Thätigkeit aufsuchen, wodurch sie Thätigkeit des Ich werde und schlechthin nicht Thätigkeit des Nicht-Ich sein könne; dieser Karakter aber ist das absolute Setzen ohne allen Grund, d. h. das unbeschränkte Setzen. Ein Widerspruch springt aber hier hervor: das Leiden muss (um Thätigkeit des Ich sein zu können) unbeschränkte und (eine B möglich zu machen) beschränkte Thätigkeit sein. Er wird gelöst dadurch, dass diese Thätigkeit als solche mit absoluter Spontanietät geschieht, wenn sie aber geschieht, auf ein Objekt gehen muss.

Diese abs. Spontanität ist die uT, welche durch D gesetzt wird. (»Sie heisst Einbildungskraft, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird«.) Sie ist angenommen um D möglich zu machen, ihr Um-

[1] S. W. 1: 151—7.

fang wird also durch den Umfang dieser Wechselbestimmung bestimmt. Sie ist nur in einer gewissen Beziehung, nicht an sich, absolute Thätigkeit[1].

Wenn wir jetzt auf die eben dargestellten Untersuchungen einen vergleichenden Rückblick werfen, so leuchtet unmittelbar ein, dass die Begriffe der Kausalität und der Substantialität zu entgegengesetzten Standpunkten führen. Jener begründet den Realismus, welcher das thätige Objekt als Realgrund der Bestimmungen des Bewusstseins annimmt. Das Objekt ist dann das Unbedingte (die *Ur*-sache) und die Intelligenz ist nur Accidens. Diese Ansicht wäre, nach Fichte, der materiale Spinozismus, weil nach ihr Alles nur durch Anderes bestimmt ist, mithin in sich selbst kein Wesen (und keine Freiheit) hat. Und der Rechtstitel dieser Ansicht wäre der qualitative (artverschiedene) Karakter aller Bestimmungen des Ich, weil sie der absoluten Realität des Ich als Negationen wiedersprechen und folglich ihren Grund in einer entgegengesetzten Realität haben müssen. Diese Realität wird jene zu einer nur relativen herabsetzen und sogar aufheben, weil sie als Princip nicht festgehalten werden kann und folglich als Folge eines Princips angesehen werden muss. Der Begriff der Substantialität dagegen begründet den idealistischen Standpunkt durch Aufdeckung des Widerspruches in der realistischen Erklärung der Bestimmungen des Ich. Diese sind möglich nur, wenn sie als quantitative aufgefasst werden. Das Nicht-Ich und das Ich vertauschen jetzt ihre Rollen. Das Ich ist Substanz und das Objekt ihr Accidens, denn es ist durch das Ich gesetzt nur als Korrelat der Vorstellungen, d. h. als deren Idealgrund. Bei diesem Streit der Ansichten muss ein höherer Standpunkt eingenommen werden. Eine Ansicht, die weder Realismus noch Idealismus wäre, ist völlig undenkbar. Die höhere Ansicht muss das Wohlbegründete der beiden Standpunkte durch Beseitigung ihrer unbegründeten Ansprüche retten.

Was zuerst die realistische Ansicht betrifft, so ist sie in dieser Darstellung dogmatisch, weil sie als letzten Grund etwas aufstellt, wovon die Vernunft abstrahiren kann und folglich als Etwas an sich Zufälliges ansehen muss. Der Idealismus hat zwar festen Grund, weil er als letzten Grund das reine Ich an-

[1] A. a. O. 157–160.

nimmt, ist aber ebenfalls dogmatisch, weil er den zureichenden Grund der Bestimmungen des Ich nicht anzugeben weiss. Der angenommene Grund ist transscendent. Die theoretische WL. ist Real-Idealismus, oder transscendentaler Idealismus, weil sie, von dem endlichen d. h. bestimmten Ich ausgehend, das Ideale und Reale als nothwendige Bedingungen des Bewusstseins aufzeigt. Dadurch ist sie kritischer Idealismus, »welchen Kant am vollständigsten aufgestellt hat». Erst die praktische WL. ist unbedingter (reiner) Idealismus, welcher das Nicht-Ich als Voraussetzung der sittlichen Aufgabe aufzeigt und dadurch erklärt, warum er (theoretisch) nicht zu erklären sei.

Die wahre Streitfrage des Idealismus und des Realismus ist die, welchen Weg man in der Erklärung der Vorstellung nehmen soll; und keine »Theorie der Vorstellung» kann diesen Streit durch irgend eine Deduktion schlichten. Nach dem dritten Grundsatze ist die Realität des Bewusstseins zwischen einem Subjekte aller möglichen Vorstellungen und einem vorstellbaren Objekte getheilt. Als Bestimmung (Begrenzung) des Bewusstseins ist die Vorstellung denkbar nur unter Voraussetzung einer Affektion des Bewusstseins durch ein thätiges Ding als Realgrund der Vorstellung. Das Ding ist aber nicht an sich, sondern nur mit Rücksicht auf die Vorstellung gesetzt und dadurch bedingt. Der Begriff des Dinges hat keine Gültigkeit ausserhalb der Sphäre des möglichen Vorstellens — er gilt nur als Voraussetzung. Das Unbedingte muss über dem Bewusstsein und dem Dinge liegen und ihre Gültigkeit auf einen kleineren Umfang einschränken. Der dogmat. Realismus, der dogmat. Idealismus, der Real-Idealismus und der praktische Idealismus machen eine Reihe von Stufen des reflektirenden Bewusstseins aus. Jede folgende schränkt die Gültigkeits-Sphäre der vorhergehenden ein. Für das natürliche Bewusstsein hat das Ding Kausalität in Bezug auf die Vorstellung. Die fortschreitende Reflexion zeigt diese Kausalität als durch eine Voraussetzung bedingt, und stellt die Substantialität des Bewusstseins als unbedingt auf, wird aber ebenfalls durch eine höhere Reflexion eingeschränkt u. s. w.

2.

Unsere nächste Aufgabe ist es zu zeigen, wie wT (B) durch uT bestimmt wird.

Die Wechsel-Bestimmtheit des Ich und des Nicht-Ich hat, wie jedes Verhältniss überhaupt, Form und Materie. Jede von diesen setzt einen Grund voraus, der, als Voraussetzung von B, eine unabhängige Thätigkeit sein muss. Der Grund der Materie ist im Vorhergehenden aufgezeigt worden, indem die unter B begriffenen Glieder, je nachdem sie aus dem Gesichtspunkte von C oder von D betrachtet werden, durch die uT des Nicht-Ich und des Ich gesetzt werden. Dabei wurde B als geschehend, mit Abstraktion von der Form, vorausgesetzt, d. h. es wurde nicht gefragt wie das Uebergehen vom einen Gliede zum andern möglich sei. Jetzt müssen wir eine uT als Grund dieser Form aufzeigen. Diese Untersuchung leitet zu einer höheren Stufe der Reflexion hinauf. Um B zu setzen wird ein Bewusstsein, das in seiner Reflexion von dem einen Gliede zum andern übergeht, gefordert. Wenn von dem Grunde der Materie in B (von uT als bestimmt durch wT) die Rede ist, so ist die Reflexion des Beobachters einfach auf die Glieder gerichtet um dasjenige zu finden, was von dem einen zum andern hinübertreibt (d. h. den Beobachter nöthigt dem einen das entgegengesetzte Prädikat vom Prädikate des andern zu geben). Wenn aber von der Möglichkeit der Beziehung der Glieder (d. h. des Uebergehens von einem zum andern), oder von wT als bestimmt durch uT die Rede ist, dann wird auf diese Reflexion des Beobachters, der in seinem Bewusstsein die Begriffe beider vereinigt, wiederum reflektirt. Eigentlich sollten wir jetzt von dieser Reflexion ausgehen, um zu zeigen wie durch sie wT gesetz wird; »um aber die Untersuchung zu erleichtern» geht Fichte auch hier von B (wT) in ihren beiden Arten aus.

a) In C wird vom Leiden im Ich zu einer Thätigket im Nicht-Ich übergegangen. Dieses Uebergehen wird dadurch möglich, dass das Ich dasjenige Quantum der Thätigkeit, das es als leidend in sich nicht setzt, in das Nicht-Ich überträgt. Dieses Uebertragen (Setzen durch Nicht-Setzen) ist, als Grund der Form von wT, eine vom B unabhängige Thätigkeit, welche als Setzen dem Ich

zugeschrieben werden muss. Das Uebertragen ist der formale Karakter von wT in C, und der materiale Karakter von uT. Die uT kommt dem Ich zu, und das Nicht-Ich ist also leidend, während dagegen in der einfachen Reflexion auf wT in C das Nicht-Ich als thätig gesetzt wird.

b) in D wird von dem Setzen der absoluten Totalität ausgegangen mit der Voraussetzung, dass eine begrenzte Thätigkeit darin gesetzt ist, und die Aufgabe ist es zu zeigen, durch welche uT die wT zwischen der Begrenztheit (dem Theile) und der Unbegrenztheit (dem Ganzen) möglich werde. Der formale Karakter dieses Verhältnisses ist der umgekehrte von C. Dort hatten wir ein Setzen durch ein Nicht-Setzen; hier ein Nicht-Setzen durch ein Setzen. Wenn eine begrenzte Thätigkeit gesetzt wird, so wird das darin Mangelnde als davon durch die Grenze ausgeschlossen gesetzt, d. h. es wird in der absoluten Totalität gesetzt als in dem Theile nicht gesetzt. Die verminderte Thätigkeit steht zur absoluten Totalität im Verhältniss unter der Voraussetzung, dass sie von jener ausgeschlossen wird. Die gesuchte uT ist ein *Entäussern* (dabei wird davon abstrahirt, dass das Ausgeschlossene in das Entgegengesetzte übertragen wird). Als ein Setzen kommt sie dem Ich zu, ihr Objekt ist das Leiden (die verminderte Thätigkeit). Welchem Substrate der Realität dieses Leiden zukomme, ob dem Ich, oder dem Nicht-Ich, davon wird hier abgesehen, es wird nur als ein Accidens angesehen. Was von Wesen und Accidens oben gesagt wurde, findet hier seine weitere Erklärung; das Wesen eines Dinges sind die Realitäten, die mit dem Dinge unbedingt gesetzt werden; Accidens ist Alles, was durch das Wesen gesetzt wird als nicht gesetzt, d. h. vom Inhalte des Begriffes ausgeschlossen, aber im Umfange der möglichen Determinationen eingeschlossen wird [1].

Wenn wir das Dargestellte in dem faktischen Bewusstsein aufsuchen, so dreht sich die Untersuchung um das Verhältniss zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten. Im vorigen Abschnitte (1.) wurde gezeigt, wie die Glieder dieses Verhältnisses möglich sind, wobei allerdings ein Streit der Ansichten, der in der Verschiedenheit der Reflexions-Standpunkte begründet

[1] A. a. O. 160–6.

ist, herauskam. Einerseits ist die Vorstellung Folge des Dinges, andererseits des Bewusstseins.

Hier wird von dem Bewusstsein der Vorstellung ausgegangen; es wird angenommen, dass jemand Etwas sich vorstellt und gefragt, wie es möglich sei, dass er die Vorstellung auf sich selbst beziehen und von sich unterscheiden kann. Es genügt nicht, dass die Glieder — das Subjekt und das Objekt — da sind; die Reflexion muss sie auf einander beziehen, und dieses Beziehen fordert ein fundamentum relationis, das vom Einen zum Anderen hinüberleitet. Dieser Beziehungsgrund ist die unbedingte Thätigkeit des Ich, welche die Theilbarkeit überhaupt setzt. Diese wird hier näher bestimmt als Uebertragen und Entäussern.

Das faktische Bewusstsein setzt diese Funktionen des reinen Bewusstseins voraus. Das Entäussern ist der formale Karakter von wT in D, und der materiale von uT. Das Bewusstsein als uT entäussert die Vorstellung, indem es diese als Accidens auf die Totalität als Wesen bezieht. Erst durch dieses Entäussern wird das Uebergehen von der Vorstellung zum Bewusstsein möglich, wie in C das Uebergehen von ihr zum Objekte durch das Uebertragen möglich wurde.

3.

Wir stehen jetzt vor dem schwierigsten Abschnitte dieser Untersuchung, wo die vielverschlungenen Fäden einen gordischen Knoten zu bilden scheinen. Wir vergegenwärtigen uns nochmals die Aufgabe. Von dem theoretischen Grundsatze ausgehend zeigten wir eine Wechsel-Bestimmtheit zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich auf. In jedem dieser Glieder ist eine Thätigkeit, die ein Leiden in dem anderen bestimmt und durch dasselbe bestimmt wird. Diese wT setzt in beiden Gliedern eine Thätigkeit voraus, die kein Leiden des entgegengesetzten Gliedes voraussetzt. Diese beiden Formen der Thätigkeit (die durch ein korrelates Leiden bestimmte und die über dieses Verhältniss erhabene oder unabhängige) dürfen nicht unorganisch neben einander bestehen, sondern müssen einander bestimmen, d. h. sie müssen in einer und derselben Handlung verbunden sein, und insofern einander einschränken, aber nicht gänzlich

aufheben. Wir haben eine die wT bestimmende uT aufgezeigt und von ihr zwei Formen (das Uebertragen und das Entäussern), welche die wT der Form nach begründen, gefunden. Als Grund der Materie der wT haben wir ebenfalls zwei Formen einer von der wT in der Reflexion bestimmten uT (das thätige Nicht-Ich als Realgrund der Vorstellung und die absolute und objektive Spontaneität des Ich) aufgezeigt. Um den gesuchten synthetischen Begriff (E) zu finden, müssen wir Form und Materie der wT mit eniander und mit ihren Gründen in uT vereinigen. Die Aufgabe zerfällt folglich in drei: a) die synthetische Einheit der beiden Formen der uT, b) die synthetische Einheit der beiden Seiten der wT, c) die synthetische Einheit von uT als synthetischer Einheit und wT als ebenfalls synthetischer Einheit aufzuzeigen.

Jede dieser drei Aufgaben giebt wiederum drei Fälle; jede Einheit muss betrachtet werden α) im Allgemeinen, β) mit Rücksicht auf die Kausalität, γ) in Bezug auf die Substantialität; — also neun Aufgaben, die in folgender Ordnung aufgestellt werden:

A: a, b und c im Allgemeinen,
B: dieselben in der Anwendung auf C,
C: dieselben in der Anwendung auf D,

Der Kürze halber bezeichnen wir die von der Form der wT unabhängige Thätigkeit . . . . mit X,
die von der Materie der wT unabhängige Thätigkeit . mit Y,
die Form der wT . . . . mit F,
die Materie der wT . . . . mit M,
die synthetische Einheit der beiden Formen der uT . mit XY,
die synthetische Einheit von Form und Materie der wT mit FM.

A. a) Auf den Standpunkten von C und D haben wir oben als Formen von X das »Uebertragen» und das »Entäussern» und als Formen von Y »die eine Qualität im Ich begründende Thätigkeit des Nicht-Ich» und »die objektive absolute Spontaneität des Ich» aufgezeigt. X ist das Uebergehen und Y ist eine Thätigkeit, die dasjenige in die Glieder setzt, was möglich macht, dass vom Einen zum Anderen übergegangen werden kann. X ist das Bewusstsein als vom Thun zum Leiden, und vice versa, fortlaufend; Y ist das vom einen zum anderen Hinüberleitende

— gleichsam der Leiter des Bewusstseins. XY ist folglich die absolute Handlung, wodurch das Bewusstsein (ohne jeden äusseren Grund) vom Ich zum Nicht-Ich, und vice versa, als thätige und leidende übergeht und dadurch das vom einen zum anderen Ueberleitende setzt, und durch Setzen des Ueberleitenden das fortlaufende Bewusstsein begründet. X und Y fallen nicht auseinander als das Wirkliche und dessen vorangehende Möglichkeit (Bedingung), sondern sie sind eins und dasselbe. Das Bewusstsein ist nicht ein Verhältniss zwischen unabhängigen Gliedern (Subjekt an sich und Ding an sich). Der Realismus scheitert an einem Hiatus des Bewusstseins, er findet keinen »Leiter» vom Subjekt zum Objekt u. v. w.; der Idealismus dagegen fasst das Bewusstsein als in sich Subjekt und Objekt verbindend durch dieselbe unbedingte Handlung, wodurch es beide unterscheidet. XY ist die unabhängige, im Wesen des Bewusstseins begründete Handlung, in welcher Antithesis und Synthesis unmittelbar Eins sind. Man denke an ein Urtheil, in welchem das Denken S und P unmittelbar unterscheidet und verbindet; ohne korrelate Merkmale in S und P, kein Denken, und vice versa. Es muss so sein, weil es die Einheit des Bewusstseins so fordert.

b) Wenn man von X abstrahirt, denkt man sich die wT als durch sich selbst gegenseitig bestimmte Glieder, die in einander eingreifen (ohne eine beobachtende Intelligenz). F ist dieses gegenseitige Eingreifen. M ist das Thun und Leiden, welches wir das Verhältniss der Glieder nennen. Wie X und Y, sind auch F und M durch einander gesetzt als eins und dasselbe. Durch das Eingreifen ist die Quantität des Thuns und des Leidens vollständig bestimmt, und aus dieser vollständigen Bestimmtheit folgt das Eingreifen der Glieder in einander. Die Glieder der wT sind wesentlich relativ (ohne F ist M überhaupt nicht gesetzt, d. h. F ist als Relationsgrund kein Accidens in M); dasselbe gilt auch von F; der Relationsgrund setzt die Glieder voraus. Relationsgrund und Verhältniss machen eine und dieselbe Handlung aus. Durch F ist M vollständig bestimmt, und vice versa.

c) XY ist eine absolute Einheitshandlung, welche im Uebergehen zwischen Ich und Nicht-Ich die Relativität in diese Glieder setzt, mithin ein absolutes (an keinen, schon gegebenen, korrela-

tiven Bestimmungen gebundenes) Uebergehen. FM ist ein absolutes durch sich selbst vollständig bestimmtes Eingreifen. Die synthetische Einheit Beider (XYFM) ist die Thätigkeit, welche in ihr gesetzte Glieder durchlaufend ein Ganzes ist, welches einerseits durch den eigenen Zusammenhang der Glieder gesetzt wird, andererseits selbst die Glieder und ihre Einheit setzt. Ein solches Ganzes wäre z. B. ein Begriff, welcher durch eine nota (als fundamentum divisionis) seinen Umfang und den Zusammenhang der korrelativen Bestimmungen der Species setzt, während andererseits man ebensowohl sagen könnte, dass die Species durch ihren Zusammenhang (die gegenseitig eingreifenden notæ) den Begriff als das zusammenfassende Ganze bilden, wobei dermassen der eingetheilte Umfang und der allgemeine Begriff durch einander gesetzt sind als ein organischer, konkreter Begriff — ein Gedanke, den später namentlich Hegel ausgeführt hat. Die Thätigkeit setzt in sich Glieder und geht durch diese in sich selbst zurück. Die Glieder sind durch einander bedingt; die Thätigkeit ist absolut gesetzt; die Glieder sind zwar ihre Bedingungen; diese setzt aber die Thätigkeit selbst in sich. Eine solche Thätigkeit ist das Vorstellen (Bewusstsein). Es unterscheidet in sich das Subjekt und das Objekt und besteht im Uebergehen vom Einen zum Anderen. Die Empfindungen des Subjekts setzen (als Affektionen) das Objekt voraus, und die Qualitäten des Objekts setzen das empfindende Subjekt voraus. Empfindungen und Qualitäten leiten das Vorstellen zu einander über und greifen selbst in einander ein. Als übergehend vom Einen zum Anderen geht das Vorstellen nicht ausserhalb seiner selbst (hört nicht auf), sondern in sich selbst zurück, weil die Glieder in ihrem Wesen eins und dasselbe sind (absolute Subjekt-Objektivität); und die Glieder sind eins und dasselbe, weil sie durch das Vorstellen gesetzt sind. Das Bewusstsein ist durch nichts Äusseres gegründet, sondern durch sich selbst ein Ganzes, worin Form und Materie, Thätiges und Leidendes mit einander und mit dem Bewusstsein eins und dasselbe sind [1].

B. Dieses allgemeine Resultat wenden wir jetzt, demselben Schema gemäss, auf den Begriff der Kausalität an.

a) In C ist X das Uebertragen und Y das Realgrundsein

[1] A. a. O. 166—171.

des Nicht-Ich (vom Leiden des Ich). Beide sind durch einander bedingt. Der dogmatische Idealismus nimmt X als unbedingt an, denn er betrachtet alle Realität des Nicht-Ich lediglich als eine aus dem Ich übertragene. Der dogmatische Realismus geht von Y als unbedingtem Principe aus und setzt ein Ding an sich voraus, auf welches übertragen wird. Um den Streit zu lösen substituiren wir an Stelle des Y dessen Korrelat, das Leiden des Ich (was im Nicht-Ich Thätigkeit ist, ist im Ich Leiden). Leiden ist Nicht-Setzen; das Uebertragen dagegen ist Setzen. Beide müssen hier Eins sein und zwar dadurch, dass das Setzen im Nicht-Ich ein Nicht-Setzen im Ich ist. Das afficirende Objekt begrenzt die unbestimmte Thätigkeit des Subjekts, d. h. ist Realgrund eines bestimmten (= leidenden) Vorstellens. Wenn das Subjekt an sich reines Vorstellen ist, setzt es den Grund der Vorstellung in das Objekt. Dieses ist aber nichts als dieses Grund-Sein. Daraus folgt, dass das Objekt nichts ist als das Subjekt (inwiefern es den Grund der Vorstellung setzt). Mann muss hier den Doppelsinn des Wortes »Setzen» sich vergegenwärtigen. Alles Setzen kommt dem Ich zu; das Nicht-Setzen kommt dem Nicht-Ich zu. Es wird aber auch dem Ich ein Nicht-Setzen zugeschrieben.

Dieses Nicht-Setzen ist, wie soeben gezeigt worden, auch ein Setzen, folglich nur zum Theil nicht setzend (es setzt das in dem einen Gliede nicht gesetzte Quantum in das andere). Das leidende (nicht setzende) Ich ist nur der Quantität nach dem schlechthin setzenden Ich entgegengesetzt. Das reine Ich ist der Ideal-Grund von der Bestimmung des empirischen Ich und von dessen Korrelate (der Realität des Nicht-Ich). Das Nicht-Ich ist dagegen für das Ich nicht setzend, sondern bloss aufhebend. Es ist Real-Grund einer Bestimmung des Ich, inwiefern es diesem der Qualität nach entgegengesetzt ist. In dem Begriffe der Kausalität müssen Ideal- und Real-Grund eins und dasselbe sein.

Das Ich kann die Vorstellung nicht als *seine* anerkennen ohne sich als deren Ideal-Grund zu setzen (Vorstellung und Ich sind der Qualität nach dasselbe als bestimmtes und unbestimmtes Bewusstsein); es kann ferner die Vorstellung nicht als solche von sich unterscheiden ohne ein begrenzendes (die Unbestimmt-

heit aufhebendes) Objekt zu setzen. Vor dem natürlichen Bewusstsein fallen Ideal- und Real-Grund als Subjekt und Objekt auseinander, vor dem transscendentalen Denken sind sie dasselbe. Dieser Satz begründet den kritischen Idealismus, der den Idealismus und den Realismus vereinigt, indem er von dem reinen Subjekt-Objekt, in welchem das setzende (ideale) und das seiende (reale) eins sind, ausgeht. Das (empirische) Bewusstsein setzt die Differenz beider voraus. Es kann darum nicht, wie es der subjektive Idealismus will, die Dinge aus sich produciren oder herauswerfen, denn es wird selbst durch Empfindung (Affektion oder objektive Bestimmung) erst möglich. Es ist nicht reiner Idealgrund seiner Bestimmungen, denn es ist nicht schlechthin setzend, sondern setzt das Objektive als Realgrund voraus. Es kann selbst reiner Realgrund nicht sein, weil es überhaupt kein (seiendes) Ding ist, sondern nur ist, indem es sich setzt. Dennoch ist oben strenge bewiesen worden, dass Ideal- und Real-Grund dasselbe sein müssen. Diese reine Identität beider aber liegt über dem (empirischen) Bewusstsein. Inwiefern das reine Ich in der Erkenntniss thätig ist, ist dieses ideal und real ohne Differenz; inwiefern es aber nur zum Theil darin thätig ist (das Objekt des Bewusstseins setzt), ist das Bewusstsein leidend, d. h. nicht Realgrund seiner Vorstellungen. Die verminderte (eingeschränkte, begrenzte) Thätigkeit wird nie dem reinen Ich, sondern nur dem empirischen zugeschrieben und bezeichnet nur eine Thätigkeit, die auf ein Objekt geht. Diese ist nicht als Thätigkeit, sondern nur in Beziehung auf das Gesetzte beschränkt. Der äusserste Grund aller Thätigkeit ist das reine Ich; inwiefern das Ich sich setzt als bestimmt durch ein Nicht-Ich, geht diese Thätigkeit in eine niedere Sphäre ein, innerhalb welcher das Ich endlich und wirklich (d. h. durch Wirksamkeit oder Kausalität eines Objekts bestimmt) ist. Das wirkliche Ich ist allerdings thätig, indem es sich selbst setzt, und insofern ist es mit dem reinen identisch. Es ist aber nur zum Theil thätig, weil auch leidend (bestimmt (etwas seiend) durch das Objekt). Dieses Leiden ist verminderte Thätigkeit (das Fixiren des Vorstellens in einer bestimmten Vorstellung), welche ein Theil der unendlichen Thätigkeit des reinen Bewusstseins ist. Als solcher ist das Leiden reine Thätigkeit, real und ideal ohne jeden Unter-

schied. Warum der Unterschied des Idealen und Realen, warum überhaupt ein Leiden oder eine getheilte Thätigkeit gegeben ist, kann die theoretische WL. nicht erklären; denn das theoretische Ich setzt die Empfindung als ursprüngliche Bestimmung voraus. Ein Sich-bestimmen und Bestimmt-sein ist die Grenze des Bewusstseins, deren Erklärung (oder Beseitigung) den Schritt in das Gebiet des Glaubens (des praktischen Ich) fordert [1].

b) Wir haben die durch B bestimmte Thätigkeit als wT bezeichnet. Diese setzt uT voraus; wir sehen jetzt aber davon ab und betrachten wT (und ihre Momente F und M) an sich, wie sie in C bestimmt ist. F ist im Allgemeinen das gegenseitige Eingreifen der Glieder; in C greifen die Glieder in einander ein dadurch, dass sie sich gegenseitig verdrängen und aufheben. Die gesuchte F ist also ein *Entstehen durch ein Vergehen* in demselben Momente (nicht in verschiedenen Zeitpunkten oder in einer Zeitfolge, denn es wird hier kein stehendes Korrelat der Folge (Substanz) gedacht). M ist im Allgemeinen das Verhältniss oder das unter B begriffene Thun und Leiden, welches das Eingreifen erst möglich und nothwendig macht. In C ist M das *wesentliche Entgegensein*, d. h. der qualitative Gegensatz.

F und M bedingen einander gegenseitig: kein qualitativer Gegensatz, kein gegenseitiges Aufheben, und vice versa. Die synthetische Einheit beider (FM) ist die Identität des Eingreifens und des Entgegenseins. Wir sehen uns dies in einem Beispiele an. Die Vorstellung und das Vorgestellte (die Qualität) setzen zwar die unabhängige Thätigkeit des Bewusstseins (das allgemeine Vorstellen) und des Dinges (das Afficiren überhaupt) voraus, werden aber hier an sich als eine Wechsel-Bestimmtheit angesehen. Sie greifen in einander ein, weil das Eine entsteht im Vergehen des Anderen. Wenn die Reflexion von dem Vorgestellten zur Vorstellung übergeht, verschwindet das Vorgestellte als solches und ist unmittelbar ein qualitativ Entgegengesetztes (statt ein Dingliches ist es ein Bewusstes). Sie sind essentialiter opposita nur durch dieses Verdrängen von einander in der Reflexion. Sie haben kein Sein an sich, sondern sind nur als gesetzt, und werden gesetzt nur als sich gegenseitig aufhebend.

[1] A. a. O. 171—8.

Was oben vom empirischen Subjekte und Objekte, wird hier von der Vorstellung und der Qualität gesagt; sie sind an sich nichts.

c) Auf dem Standpunkte der Kausalität ist uT als synthetische Einheit (XY, die uns im Allgemeinen als ein absolutes Uebergehen bekannt ist) ein *mittelbares Setzen*. Das Uebergehen zwischen Ursache und Bewirktem setzt die Realität des Einen vermittelst ein Nicht-Setzen derselben Realität im Anderen. Die Wechsel-Bestimmtheit der Glieder (die als synthetische Einheit — FM — ein durch sich selbst vollständig bestimmtes Eingreifen ist) ist hier die Identität von realem Aufheben (Entstehen durch Vergehen = F in C) und wesentlichem Entgegensein (qualitativem Gegensatze = M in C).

Ursache und Bewirktes stellen sich einander gegenüber, oder treten als zwei Glieder aus einander durch ihren qualitativen Gegensatz, sie sind Eins (dieselbe Realität), oder greifen in einander ein dadurch, dass sie einander aufheben; das Bewirkte entsteht durch Vergehen der Ursache, und diese kommt zum Vorschein, wenn jenes aufhört. Dasjenige, wodurch Ursache und Bewirktes zwei sind, vereinigt beide als eins, denn es ist ein mittelbares Setzen. Damit ist die jetzt gesuchte Synthesis ausgesprochen. Das mittelbare Setzen und die Identität des wesentlichen Entgegenseins und des realen Aufhebens sind durch einander bedingt als eins und dasselbe (= XYFM). Diese Einheit ist uns oben begegnet als der schlechthin gesetzte Kreislauf von uT und wT durch einander (= XYFM im Allgemeinen). In der soeben dargestellten synthetischen Einheit sind drei Momente zu unterscheiden. α) Die Identität des Entgegenseins und des Aufhebens ist durch das mittelbare Setzen bedingt. Wenn Ursache und Bewirktes (das Vorgestellte und die Vorstellung) unmittelbar (eins von dem anderen unabhängig) gesetzt wären, dann wären sie auch nicht als blosse Wechselglieder, sondern als Realitäten an sich gesetzt. Das mittelbare Setzen ist die unabhängige Thätigkeit, welche sich auf keine vorausgesetzten Glieder bezieht, sondern diese als wesentlich entgegenseiende und sich gegenseitig aufhebende erst setzt. Die Vorstellung ist nicht an sich, sondern nur als Bild; das Vorgestellte ebenfalls nur als Abgebildetes gesetzt. Kein Subjekt, kein Objekt, und vice versa. Diese Mittelbarkeit des Setzens (»das Gesetz des Bewusstseins«)

muss durch und in sich selbst begründet sein. Die Thätigkeit hat ihr Gesetz unmittelbar in sich selbst. Wir sind damit zu einer neuen Form des Idealismus gekommen. Der oben (S. 74) dargestellte geht von einer an sich gesetzten Thätigkeit (»dem ursprünglichen Vorstellen») aus und lässt Subjekt und Objekt (Vorstellung und Vorgestelltes) dadurch entstehen, dass diese Thätigkeit ohne allen Grund aufgehoben wird. Der jetzt dargestellte zeigt einen Grund auf in dem Gesetze des Bewusstseins. Die Thätigkeit des Ich ist eine mittelbare und diese Einschränkung (Endlichkeit) ist schlechthin gesetzt. Weil dieser Idealismus sich ursprünglich eine beschränkte Quantität setzt, nennen wir ihn den *quantitativen*, und jenen, der etwas an sich gesetztes aufhebt, den *qualitativen* Idealismus. Der qualitative Idealismus kann nicht den Begriff des Nicht-Ich (das Bewusstsein des Objektiven, des Afficirtseins), der quantitative kann die Idee des reinen Ich (der Freiheit und der unendlichen Aufgabe des Ich) nicht erklären. Eine absolute Endlichkeit ist widersprechend, weil das Endliche durch sein Entgegengesetztes begrenzt ist. Jede dieser idealistischen Ansichten ist unbefriedigend und fordert einen höheren Standpunkt der Erklärung.

β) Das mittelbare Setzen ist durch diese Identität (des Entgegenseins und des Aufhebens) begründet. Wenn die Glieder der wT (Thun und Leiden, Ich und Nicht-Ich, Vorstellung und Vorgestelltes) einander wesentlich entgegengesetzt sind ohne sich gegenseitig realiter aufzuheben, so ist das mittelbare Setzen derselben unmöglich (durch das Nicht-Setzen des Einen seinem ganzen Wesen nach ist nicht das Andere seinem ganzen Wesen nach gesetzt). In der synthetischen Einheit XYFM kann entweder uT (XY) oder wT (FM) einseitig hervorgehoben werden. Einerseits wird XY (das mittelbare Setzen) schlechthin aufgestellt, und FM (die Identität des Entgegenseins und des realen Aufhebens der Glieder) dadurch begründet. Diese Erklärungsart haben wir den quantitativen Idealismus genannt. Andererseits wird FM schlechthin aufgestellt und XY dadurch begründet, wobei der quantitative Realismus herauskommt. Der oben dargestellte qualitative Realismus leitet das Leiden (die Vorstellung) des Ich von dem an sich realen Nicht-Ich ab, welches durch Eindruck auf das Ich die Thätigkeit derselben zum Theil zurückdrängt.

Der quantitative Realismus dagegen ist zu der Einsicht gekommen, dass das Nicht-Ich an sich keine Realität hat, weil sie erst durch das Ich nach dem Gezetze des Grundes übertragen wird. Er geht aber nicht, wie der Idealismus, von der Thätigkeit des Ich aus, sondern von dem Faktum, dass eine Bestimmung im Ich da ist, deren Grund nicht in das Ich zu setzen sei. Er behauptet nicht an sich reale und auf das Ich einwirkende Dinge, sondern nur die vom Ich unabhängige Realität einer blossen Bestimmung, wodurch das Vorhandensein eines Objekts im Bewusstsein erklärt wird. Wie das Ich das Objekt als seine Vorstellung auffassen könne, kann er ebensowenig wie der qualit. Realismus, zeigen. (Historisch ist, nach Fichte, diese Ansicht mit dem kritischen Idealismus Kants identisch.) Wenn man auch annähme, dass eine Vorstellung im Ich für das Ich sein könne ohne durch dieses gesetzt zu sein, so scheitert dennoch der Realismus an der Unmöglichkeit des Ueberganges vom Begrenzten zum Unbegrenzten. Als reines Selbstbewusstsein abstrahirt das Ich von jeder Bestimmung. Dieses Abstrahiren ist auf dem Standpunkte des Realismus unmöglich, denn die Bestimmung ist im Ich ohne dessen Zuthun da und kann folglich durch das Ich nicht aufgehoben werden. Und das Ich würde, wenn es auch Dinge sich vorstellt, doch sich selbst nicht vorstellen können. Der Uebergang vom Objektiven zum Subjektiven wird unmöglich. Dem Realismus ist das Ich ein Ding mit Eigenschaften und Theilen. Sich selbst kann es nicht als bestimmt (noch als unbestimmt) auffassen; es ist als bestimmtes Subjekt nur für einen fremden Beobachter da.

γ) Die Vorstellung und das Vorgestellte stehen zu einander in dem Verhältniss von gegenseitigem Bestimmen und Bestimmtwerden. Die Reflexion wird von dem einen Glied zum anderen fortgetrieben, denn jedes ist für sich nichts (Vorstellung ohne Vorgestelltes ist nichts und ebenso vice versa). Indem aber auf das eine Glied reflektird wird, muss vom anderen abstrahirt werden, d. h. jedes wird gesetzt durch nicht-Setzen des anderen. Um dieses Verhältniss zu erklären, geht die Reflexion verschiedene Standpunkte durch. Erstens wird ein schlechthin gesetztes (absolutes) Ich als wirchlich angenommen, und seine Wechselbestimmtheit, als Subjekt einem Objekte gegenüber, dadurch

erklärt, dass es ohne jeden Grund sich aufhebt (einschränkt) — der qualitative Idealismus. Zweitens wird von einem an sich endlichen Ich, das nach einem immanenten Gesetze seine Vorstellungen (als Bilder von Dingen) entwickelt, ausgegangen — der quantitative Idealismus. Drittens wird der Inhalt des Bewusstseins aus einem an sich gesetzten Dinge, welches das Bewusstsein afficirt, abgeleitet — der qualitative Realismus. Viertens wird eine ursprüngliche Schranke des Bewusstseins angenommen, und daraus die Beziehung der Vorstellung auf ein als Ursache gedachtes Ding nach dem Gesetze des Grundes deducirt — der quantitative Realismus. Die qualitativen Ansichten gehen von einem absolut Gesetzten aus (Ich an sich oder Ding an sich), welches ohne jeden Grund (unmittelbar) die Vorstellung und deren Objekt setzt. Die quantitativen Ansichten gehen von einem nur als bedingt Gesetzten aus (Subjekt und Objekt, die an sich nicht wirklich sind, sondern nur, inwiefern sie einander realiter aufheben, gesetzt sind). Ein Ich (oder Ding) an sich giebt es dann nicht, sondern nur ein durch seinen Gegensatz bestimmtes Ich. Dieses Ich setzt die Vorstellung nur mittelbar (durch Abstrahiren vom Vorgestellten); dieses mittelbare Setzen ist aber dadurch bedingt, dass etwas Gegenseiendes und Aufzuhebendes schon gesetzt ist (um von Etwas abstrahiren zu können muss man darauf schon reflektiren). Je nachdem das mittelbare Setzen oder das Entgegensein (dessen, was im mittelbaren Setzen aufgehoben wird) als das Ursprüngliche angenommen wird, haben wir den quantitativen Idealismus und Realismus. Alle beide erkennen einen nothwendigen Zusammenhang zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten (Subjekt und Objekt), d. h. ein Gesetz des Bewusstseins, an. Jener geht aber von der Thätigkeit des Ich aus und stellt dieses Gesetz als subjektives und ideales dar. Dieser geht vom Leiden des Ich (der im Ich gesetzten Schranke) aus und fasst das Gesetz als ein objektives und reales auf. Beide haben Unrecht, wie schon gezeigt worden ist. Das Entgegensein und das mittelbare Setzen müssen dieselben Sphäre ausfüllen (Abstrahiren und Reflektiren sind eine und dieselbe Thätigkeit). Setzen und Sein sind dasselbe, mittelbares Setzen (Entgegensetzen) und Entgegensein ebenso, wenn vom Ich die Rede ist. Das Ich wird

in ein Verhältniss gesetzt (realiter), inwiefern es sich darin setzt (idealiter), und vice versa. Es steht dem Nicht-Ich entgegen, nur inwiefern es sich mittelbar setzt, und vice versa. Den Grund dieses Gesetzes kennen wir noch nicht; wissen aber, dass es weder bloss subjektiv noch bloss objektiv ist. Das Setzen des Objekts ist Aufheben des Subjekts; als Leiden wird dieses auf einen Realgrund im Nicht-Ich bezogen, und so entsteht die Vorstellung von einer vom Ich unabhängigen Realität des Nicht-Ich. Das Setzen des Subjekts ist Aufheben des gesetzten Objekts; dieses Leiden giebt, auf eine Thätigkeit des Subjekts bezogen, die Vorstellung von einer vom Nicht-Ich unabhängigen Realität (Freiheit) des Ich. Das freie Ich und das Ding an sich sind Vorstellungen, die einander bestimmen. Dieser Standpunkt ist der des kritischen quantitativen Idealismus. Nach diesem ist weder die Vorstellung Modus eines an sich unendlichen Bewusstseins, noch das Vorgestellte Accidens irgend einer Substanz, denn es wird hier jede Erkenntniss eines über die Wechselbestimmtheit liegenden Grundes geleugnet. Diese Ansicht hebt sich nicht zu dem schlechthin setzenden Ich. Nach dem Gesetze des Bewusstseins stellen sich die Vorstellung und das Vorgestellte als freies Ich und reales Ding einander gegenüber. Die Vorstellung geht in sich selbst zurück oder reflektirt auf sich selbst, nur wenn sie von einem Vorgestellten abstrahirt, und reflektirt auf das Vorgestellte, nur wenn sie von sich selbst abstrahirt. Die uT des Ich ist nur ein mittelbares Setzen, das mit der wT als Identität des wesentlichen Entgegenseins und des realen Aufhebens zusammenfällt [uT (XY) = wT (FM) = XY FM] [1].

3.

Wir haben jetzt die letzte Stufe zu erklimmen und dieselben Momente vom Standpunkte der Substantialität durchzugehen.

a) X bedeutet allgemein: das Uebergehen, in der Substantialität: das Entäussern, d. h. Nicht-Setzen vermittelst eines absoluten Setzens (Negation durch Affirmation). Es wird etwas gesetzt als nicht-gesetzt durch das Setzen eines Anderen heisst: es wird aus einer bestimmten Sphäre ausgeschlossen. Durch das Setzen von A als eine bestimmte Sphäre erfüllend wird B ge-

[1] A. a. O. 181—190.

setzt als nicht-gesetzt, d. h. als non-A. Das Entäussern wird hier bestimmter gefasst als »ein Ausschliessen von einer bestimmten (totalen) Sphäre». Y ist allgemein als das Hinüberleitende und in D als die objektive, absolute Spontaneität des Ich dargestellt worden. Hier ist das eine Glied (A) der wT als eine bestimmte Sphäre ausfüllend gesetzt. Diese Sphäre ist total in Beziehung auf A, aber nicht-total in Bezug auf das von A ausgeschlossene B, dessen Sphäre nur negativ als non-A bestimmt ist. A muss folglich als totaler (bestimmter) Theil eines unbestimmten Ganzen gesetzt werden. Y ist also hier bestimmter als »das Setzen der höheren (die bestimmte und die unbestimmte, A und non-A, in sich fassenden) Sphäre» zu denken. Inwiefern etwas die höhere Sphäre erfüllt, ist es Substanz, deren Accidensen A und non-A sind. A ist nicht Substanz, denn es ist das Wesen im Gegensatze zu den Accidensen, also das Ding (Wesen) an sich. (So z. B. ist das Eisen an sich (A) nicht in Bewegung (non-A), kann aber bewegt werden. Inwiefern es die höhere Sphäre von Bewegung und Nicht-Bewegung erfüllt, ist es Substanz mit diesen Accidensen.)

Nachdem so die Begriffe X und Y festgestellt worden sind, leuchtet es von selbst ein, was es bedeutet, dass Y durch X bestimmt wird: das Setzen einer höheren Sphäre ist nur durch Ausschliessen von einer bestimmten Sphäre möglich. Auf das Ich bezogen giebt dieser Satz folgende Ansicht. Das Ich ist an sich (wesentlich) Sichsetzen (A) und schliesst das objektive Setzen (das Setzen eines Objekts) aus (non-A), wodurch die höhere Sphäre des Setzens überhaupt erst möglich wird. Dieses Setzen ist die Substanz (in der Bedeutung des Allumfassenden, nicht des Dauernden, denn von der Zeit ist noch nicht die Rede). Das Ich setzt sich demzufolge einmal als absolute Totalität (als das Setzen des Nicht-Ich ausschliessend), einmal als bestimmten Theil einer unbestimmten Grösse (des Setzens überhaupt). Diese Ansicht trifft mit dem quantitativen Idealismus, der das objektive Setzen als unbedingt darstellt, zusammen.

Wenn man dagegen von Y als dem unbedingten ausgeht, kommt man wieder zu einem quantitativen Realismus [1]. Y be-

[1] Wir erlauben uns hier eine kleine Abweichung vom Original, wodurch grössere Korrespondenz der Standpunkte gewonnen wird. A. a. O. 194.

gründet X heisst hier: das Ausschliessen von einer bestimmten Sphäre wird erst durch das absolute Setzen einer höheren Sphäre möglich. Auf das Ich angewendet: das objektive Setzen wird möglich durch das Setzen überhaupt als die sowohl das Ich als das Nicht-Ich umfassende Substanz. In dieser liegt der Grund, warum das Ich sich als Totalität durch Ausschliessen des Objekts setzt. Das Ich als wirkliches Vorstellen ist bedingt durch das mögliche Vorstellen, welches das ideale und das reale Sein umfasst. Nur aus diesem Umfange des Vorstellens überhaupt folgt, dass das Subjekt *sich* vorstellt, wenn es vom Objekte abstrahirt. Die Intelligenz ist wesentlich nur vorstellend überhaupt; sie setzt sich als bestimmte Totalität (als Subjekt), weil das allgemeine Vorstellen nur zwei Möglichkeiten enthält, von denen die eine die andere ausschliesst. Wie oben bei der Kausalität, müssen auch hier diese beiden Ansichten in einem kritischen Idealismus verbunden werden. X und Y sind nur in der Reflexion unterschiedene Seiten derselben Thätigkeit. Die Substanz und die Accidensen fallen nicht auseinander. Das Ich als Setzen überhaupt und als bestimmtes Setzen (als unbestimmtes und als auf ein Objekt gehendes Vorstellen) ist dasselbe Ich. Das Bewusstsein als Subjekt schliesst das Objekt von sich aus; indem es auf sich reflektirt, abstrahirt es vom Objekte. Dieses fällt aber dadurch nicht ausserhalb des Bewusstseins überhaupt. Das Bewusstsein ist einerseits besonderes, andererseits allgemeines Bewusstsein; Ausschliessen des Objekts ist ohne Umfassen des Objekts nicht möglich. Jenes ist das ideale, dieses das reale Moment. Das Bewusstsein producirt nicht die objektive Wirklichkeit, sondern enthält sie ursprünglich als mögliches Bewusstsein. Dieses ist aber nicht an sich da, sondern nur mit dem bestimmten Bewusstsein verbunden [1].

b) F und M sollen sich in der Substantialität gegenseitig bestimmen. Wir abstrahiren jetzt von der unabhängigen Thätigkeit (dem Vorstellen überhaupt, das wir verschiedentlich als das objektive Vorstellen des wirklichen Subjekts und als die absolute Spontaneität des unbestimmten Bewusstseins aufgefasst haben) und reflektiren nur auf die Wechselbestimmtheit (das Abstrahiren und Reflektiren, die sich gegenseitig voraussetzen).

[1] A. a. O. 191—195.

F ist oben als gegenseitiges Eingreifen (im Allgemeinen) und als reales Aufheben (in C) dargestellt. Hier (in D) bedeutet es »das gegenseitige Ausschliessen der Wechselglieder von der absoluten Totalität». Wenn auf A (das Ich) reflektirt wird, so wird es als absolute Totalität (an sich bestimmtes Wesen) aufgefasst, und von B (dem Objekt) wird abstrahirt; das Objekt wird aus der Sphäre A ausgeschlossen und in die unbestimmte, aber bestimmbare Sphäre non-A gesetzt. Das Abstrahiren von B ist als Setzen in die Sphäre non-A ein Reflektiren auf B, das ein Abstrahiren von A voraussetzt. Dabei wird A von der absoluten Totalität herabgezogen (ausgeschlossen) und als Theil einer unbestimmten, aber bestimmbaren Sphäre (der höheren A und non-A oder B umfassenden) gesetzt. Es liegt nicht im Wesen des Ich sich Objekte vorzustellen, es kann von diesen abstrahiren und sich als Totalität auffassen. Diese Totalität ist durch die Abstraktion und diese durch die Reflexion (auf das Objekt) bedingt. Als durch das Objekt bestimmt ist das Ich mit demselben koordinirt, und alle beide sind, als einander ausschliesende, unter der absoluten Totalität subordinirt. Reflektiren und Abstrahiren, wodurch Subjekt und Objekt von einander unterschieden und auf einander bezogen werden, sind beide ein Vorstellen überhaupt. (Dasselbe kann auch durch das Wesen des Urtheils beleuchtet werden. Wie im Anfange der WL. bemerkt worden, ist das logische Subjekt des Urtheils mit dem erkenntnisstheoretischen Subjekt, d. h. mit dem Bewusstsein als setzenden, identisch, und das Prädikat fällt mit dem schon gesetzten Bewusstsein (dem Sein) zusammen. Von dem Denken des S (als eines bestimmten Begriffes) ist P ausgeschlossen (als ein davon verschiedener, jetzt nicht gedachter Begriff). Mein Bewusstsein ist, als S denkend, jetzt ein in sich geschlossenes Ganzes; P fällt ausserhalb dieses Bewusstseins. Das Urtheilen ist aber ein Uebergehen von S zu P. Durch das Denken des P wird S herabgesetzt zu einem Momente des Urtheils als der absoluten Totalität.)

M ist im Allgemeinen »das gegenseitige Verhältniss», und in C »der qualitative Gegensatz». Hier in D ist M die Bestimmbarkeit der Totalität als solcher. Wie soeben dargestellt worden, ist die Totalität einmal das Subjekt als das Objekt von sich ausschliessend, einmal das Bewusstsein als die höhere Sphäre

von Subjekt und Objekt. Wenn die Vorstellung sich von dem Hintergrunde des Bewusstseins abheben und ein Verhältniss von Thätigkeit und Leiden stattfinden soll, muss es möglich sein zweierlei Totalitäten zu unterscheiden, denn das Ich kann doch nicht in derselben Hinsicht Totalität und Theil der Totalität sein. Das Objekt ist dann einfach von der Totalität ausgeschlossen, und ein Verhältniss zwischen dem von dem Objekt abstrahirenden und dem auf dasselbe reflektirenden Bewusstsein ist unmöglich. Es muss folglich jede Totalität ein Merkmal haben, wodurch sie von einander zu unterscheiden sind als eigentliche und uneigentliche Totalität. Dadurch werden erst die Glieder der wT möglich, und M ist also die Bestimmbarkeit der Totalität als solcher. Wenn man einseitig von F ausgeht, so ist jede Totalität nur relativ, als gesetzt nur durch ein Ausschliessen. Ob das Ich oder das Nicht-Ich das Ausschliessende sei, kann dadurch nicht ausgemacht werden. Die Wahl zwischen Idealismus und Realismus ist völlig freigelassen. Wenn man dagegen M einseitig hervorhebt, so folgt allerdings, dass die eine Totalität als absolut von der Anderen als relativer unterschieden sein muss, weil sonst das Ausschliessen unmöglich wäre. In diesem Falle fällt das Ausgeschlossene gänzlich ausserhalb der absoluten Totalität. Das Vorgestellte wird von der Vorstellung oder vom Bewusstsein absolute ausgeschlossen, weil das Bewusstsein in sich selbst unbedingt den Unterschied des reinen und des bestimmten Bewusstseins setzt. Wenn das bestimmte Subjekt absolute Totalität ist, so ist das Objekt davon absolut ausgeschlossen; wenn auf das Subjekt reflektirt wird, so muss vom Objekt absolute abstrahirt werden, Das Selbstbewusstsein ist dann keineswegs ein bestimmtes, wenn die Abstraktion von der Bestimmung, die das Reflektiren auf das Bestimmte möglich macht, in keiner Hinsicht selbst eine Reflexion ist, und folglich die Bestimmung absolute aufgehoben wird. Die Schwierigkeit muss dadurch gelöst werden, dass F und M eine und dieselbe syntetische Einheit sind. Man kan weder von A, noch von A + B als absoluter Totalität ausgehen um die andere als relative zu setzen, sondern sie müssen einander durchdringen. Die absolute ist auch relativ, und vice versa. Die durch Relation (zu B) bestimmte Totalität A und die bestimmbare (absolute) Totalität A + B sind

gegenseitig durch einander bestimmt und diese Einheit (die Relation beider) ist die absolute Totalität. Die Totalität A + B ist bestimmbar. Diese Bestimmbarkeit ist ihre Bestimmung und ihr ganzes Wesen. Das Bewusstsein setzt das Subjekt (A) und das Objekt (B als non-A). A erfüllt die Sphäre des Sichsetzens (denn das Subject ist Bewusstsein); A + B erfüllt die Sphäre des Setzens überhaupt. Beide fallen in einander, weil das Ich sich setzt nur durch dieses Auseinandergehen in Subjekt und Objekt.[1] Das als Subjekt gesetzte Ich (A) ist eine durch das Ausschliessen des Objekts bestimmte Totalität — ist absolut durch diese Grenze. Das setzende Ich ist, inwiefern es sich setzend in Subjekt und Objekt (A + B) auseinandergeht, nur durch «die Bestimmbarkeit durch Subjekt und Objekt» bestimmt. Das Ich als Subjekt setzt sich bedingterweise (durch Abstraktion vom Objekte); das Ich als Subjekt-Objektivität setzt sich unbedingt, denn es ist nicht, wie das Subjekt, mit irgend etwas koordinirt; es hat keine Bestimmung ausser der Bestimmbarkeit durch Subjekt und Objekt. Eine Bestimmung, wodurch die absolute Totalität an sich (als transscendentes Wesen) uns bekannt wäre, giebt es nicht. Die Totalität hat drei Stufen: das Subjekt (das Ich als vorstellend, d. h. ein Objekt von sich unterscheidend), das Subjekt-Objekt (das Ich, in welchem des Objekt schlechthin gesetzt ist als unmittelbar Eins mit dem Ich) und die Relation oder Synthesis beider (das Ich als synthetische Einheit von Antithesis and Thesis). Das wirkliche Ich stellt sich das Objekt vor, d, h. schliesst es als entgegengesetzt (anderes) von sich aus. Um ausgeschlossen werden zu können muss das Objekt schon im Bereich der Thätigkeit des Ich liegen, d. h. an sich im Ich vorhanden sein, aber nicht im wirklichen, sondern in dem möglichen Bewusstsein (absolute) schlechthin gesetzt sein. Durch das wirkliche Ich wird das Objekt weder producirt noch vernichtet; in dieser Hinsicht ist es an sich Objekt und das Ausschliessen (Vorgestelltwerden) ist ihm zufällig. Das Subjekt-Objekt (A + B) ist durch das Subjekt (A) bestimmt, es ist Ich. Dadurch wird auch das Objekt (B) bestimmt, es

[1] Das Ich ist nicht Sichtsetzen überhaupt, sondern Sichsetzen als setzend. A. a. O. 528.

muss innerhalb des Bewusstseins vorhanden sein; das Bewusstsein giebt die absolute Grenze, ausserhalb welcher keine Bestimmbarkeit möglich ist. Weiter wird $A + B$ durch B bestimmt, d. h. die Vorstellbarkeit des Objekts giebt den Inhalt des Ich; (blosses Selbstbewusstsein ist, wie blosses Objekt, undenkbar als Totalität). Die wahre Totalität besteht nicht in einer Realität (Subjekt oder Objekt an sich), sondern in der Vollständigkeit des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt.

Es ward zuerst behauptet, dass das reine Selbstbewusstsein oder die bestimmte Vorstellung beliebig als das Ganze gedacht werden können; der Unterschied ist lediglich relativ $\left(\frac{M}{F}\right)$; zweitens dass durch einen absoluten Bestimmungsgrund entweder jenes oder diese als das Ganze angenommen werden müssen $\binom{F}{M}$; jetzt dass beide als absolute und relative Totalität zusammenfallen (FM). Die vollständige Relation ist die Substanz, die Glieder sind deren Accidensen; jene enthält nichts als diese. ›An ein dauerndes Substrat, an einen etwaigen Träger der Accidensen ist nicht zu denken. Das eine Accidens ist jedesmal sein eigner und des entgegengesetzten Accidens Träger, ohne dass es dazu noch eines besonderen Trägers bedürfte. Das setzende Ich, durch das wunderbarste seiner Vermögen, hält das schwindende Accidens so lange fest, bis es dasjenige, wodurch dasselbe verdrängt wird, damit verglichen hat. — Dieses Vermögen ist es, was allein Leben und Bewusstsein und insbesondere Bewusstsein als eine fortlaufende Zeitreihe möglich macht; und das alles thut es lediglich dadurch, dass es an sich und in sich Accidensen fortleitet, die keinen gemeinschaftlichen Träger haben, noch haben könnten, weil sie sich gegenseitig vernichten würden.» Die Vorstellung ist nicht ein Accidens im Bewusstsein (wie in einem Behältnisse), dessen Relation zu irgend einem Dinge sie ausdrücken sollte. Sie ist als Bewusstsein überhaupt mit dem Objekt eins. Das Bewusstsein setzt sich unbedingt als bestimmbar durch Subjekt und Objekt. Als bestimmtes Bewusstsein scheidet sich die Vorstellung vom Objekte. In diesem Ausschliessen verbindet sie aber Objekt und Bewusstsein mit einander, sie ist mithin nicht nur Accidens, sondern auch Substanz, d. h. endlich

und unendlich ohne Unterschied, indem sie als das Allgemeine sich selbst als das Einzelne trägt[1].

c). XY und FM sollen sich wechselseitig bestimmen. XY bezeichnet in D die Identität des Setzens der höheren Sphäre (Y) und des Ausschliessens von der bestimmten Sphäre (X). Zur Erläuterung diene folgendes. In dem Grundsatze der teoretischen WL. (»das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich») wird das Ich durch eine qualitative Thesis als absolute Realität, und das Nicht-Ich als dessen qualitativer Gegensatz gesetzt. Beide werden durch den Begriff der Quantitätsfähigkeit überhaupt vereinigt. Hier wird das Ich durch eine quantitative Thesis als bestimmte Quantität, nämlich als das Subjektive, von welchem eine andere Quantität, das Objektive, ausgeschlossen wird, gesetzt; und beide werden durch die Bestimmbarkeit vereinigt. Das Subjektive ist etwas (kann von der Einbildungskraft festgehalten werden) nur als bestimmbar durch das Objektive, und vice versa. Die Thesis (des Ich) ist nicht möglich ohne die Antithesis (denn ehe das Subjektive als bestimmte Quantität vom Objektiven abgesteckt werden kann, muss das Ich der Qualität nach durch die Entgegensetzung des Nicht-Ich schon gesetzt sein); diese ist ebenfalls nicht möglich ohne jene und ohne die Synthesis (weil ausserdem sie das Gesetzte aufheben würde, mithin selbst Thesis und nicht Antithesis wäre). XY bezeichnen wir daher näher als »ein absolutes Zusammenfassen und Festhalten entgegengesetzter im Begriffe der Bestimmbarkeit». FM ist allgemein das absolute durch sich selbst vollständig bestimmte Eingreifen (die Identität der Wechselglieder mit einem bestimmten Wechsel), hier die Identität der vollständigen Relation mit der absoluten Totalität; das gegenseitige Ausschliessen (F) und die umfassende Sphäre (die bestimmbare Totalität M) sind eins und dasselbe. Das allgemeine Ich, das als subjektives und objektives auseinandertritt, ist nicht an sich, sondern nur die Bestimmbarkeit durch Subjekt und Objekt. Diese sind ebenfalls hier nicht an sich, sondern nur als durch einander bestimmbar. Sie können nur als sich gegenseitig aufhebend gedacht werden und sind dadurch dasselbe, indem

[1] A. a. O. 205.

sie die höhere Sphäre der Bestimmbarkeit ausfüllen. Der Gegensatz des Subjektiven und des Objektiven ist nur dadurch fasslich, dass die Einbildungskraft ihre Grenze über die Glieder ausdehnt, so dass sie nicht bloss die scheidende Linie, sondern die umfassende Sphäre wird. Die Grenze (das Ausschliessen) ist das Band beider (das Ganze, die Totalität oder die höhere Sphäre). (Wenn Licht und Finsterniss sich unmittelbar in einem Punkte begegnen, so ist die Grenze nur dadurch denkbar, dass sie durch die Einbildungskraft zu einem Ganzen ausgedehnt wird, innerhalb dessen beide entgegengesetzt und vereinigt sind.)

Die synthetische Einheit von uT und wT (XYFM) kann, wie überhaupt jede synthetische Einheit, in dreifacher Weise gedacht werden.

α) In der ersten Stellung dieser Einheit wird FM als durch XY bedingt gedacht, d. h. die absolute Totalität, als die vollständige Relation, wird durch das absolute Zusammenfassen der Wechselglieder in der Bestimmbarkeit begründet. Das Bewusstsein unterscheidet und vereinigt vermittelst einer unbedingten Thätigkeit das Subjektive und das Objektive; diese Glieder sind nur im Ich als solche gesetzt, und ihr Zusammentreffen (FM) ist nur durch die unabhängige Thätigkeit des Ich (XY) möglich. Dieser Standpunkt ist idealistisch. Das Vorstellen ist das mittelbare Setzen des Subjektiven und des Objektiven (der Vorstellung und des Vorgestellten), als ein absolut spontanes Zusammenfassen beider in einer und derselben Handlung. Diese Ansicht ist allerdings zutreffend, wenn man von dem Gegensatze des Subjektiven und des Objektiven ausgeht. Das empirische Bewusstsein ist möglich nur durch diese Spontaneität; diese kann aber nicht als der zureichende Grund anerkannt werden. Das Subjektive und Objektive sind nur unter Voraussetzung eines absoluten Zusammenfassens beider möglich, aber dazu gehört noch der Gegensatz beider. Es muss dem Subjektiven ein Objektives schon entgegengesetzt sein um das Zusammenfassen möglich zu machen.

β) Dieser Idealismus treibt daher zu dem Realismus hinüber. XY muss als durch FM bedingt gedacht werden. Dadurch dass die Vorstellung und das Vorgestellte sich durch ihre Grenze

berühren, wird das Vorstellen als Entgegensetzen und Zusammenfassen beider möglich.

Das Subjektive ist überhaupt das Ich als sich setzend zum Unterschiede von dem im Ich gesetzten (dem Objektiven). Der oben dargestellte quantitative Realismus ging von dem Objektiven als einer im Ich gesetzten Bestimmung aus. Der hier aufgestellte ist noch abstrakter. Er fasst das Objektive nur als die Bestimmbarkeit des Ich auf, als ein Berühren, wodurch das Ich die Aufgabe bekommt seine Thätigkeit zu begrenzen. Etwas Berührendes braucht nicht im Ich schon vorhanden zu sein, sondern fällt mit dem Berühren zusammen; es ist nichts an sich, sondern nur ein Anstoss auf die Thätigkeit des Ich, d. h. eine Unmöglichkeit diese ins Unendliche auszudehnen. Wie wir später sehen werden, ist dieser Anstoss ein Gefühl, das allerdings eine Bestimmung des Ich, aber nicht des theoretischen Bewusstseins ist. In diesem ist est nur Bestimmbarkeit oder Aufgabe zur Bestimmung. Das theoretische Bewusstsein (die Vorstellung) setzt das Vorstellbare voraus. Dieses ist keine Welt von Gegenständen an sich, sondern ein Grund überhaupt, warum die Thätigkeit des Ich sich als begrenzt (und zwar durch ein Objektives) setzt. Das Gefühl liegt in der endlichen Intelligenz nicht als ein Vorgestelltes, sondern als Aufgabe zum Vorstellen, mithin als blosse Bestimmbarkeit des Bewusstseins. Diese Erklärungsart scheitert (wie aller Realismus) an der Unfähigkeit zu erklären, wie das Objektive mit dem Subjektiven zusammengefasst werden könne; die Aufgabe muss auf das Bewusstsein durch dieses selbst bezogen werden, sonst ist sie nicht als Aufgabe da. Es mag das Vorstellbare als Aufgabe oder Anstoss angenommen werden; dieses kann nur von einem ausserhalb des Ich stehenden Beobachter als Voraussetzung des Bewusstseins gedacht werden. Es muss aber erklärt werden, wie das Ich das Vorstellbare als seine Aufgabe setzen könne. Die Bestimmbarkeit, als ein Berühren der subjektiven Thätigkeit, muss durch das Ich unbedingt gezetzt werden. Und so sind wir zum Idealismus zurückgetrieben.

γ) Der einzig mögliche Standpunkt ist also die völlige Verschmelzung von Idealismus und Realismus. XYFM soll eine synthetische Einheit sein, in welcher jeder Gegensatz zwischen Grund und Begründetem wegfällt. Die unbedingte

Thätigkeit des Ich, welche die korrelaten Glieder zusammenfasst, und das Zusammentreffen der bedingten Thätigkeit mit ihrer Bedingung (des Thuns mit dem Leiden) sollen dasselbe sein. Wir haben schon gesehen, dass das Zusammentreffen der Entgegengesetzten nur durch das Setzen ihrer gemeinschaftlichen Grenze möglich ist, weil sie sonst nicht beide gezetzt sind, sondern wenn das eine, das andere nicht. Durch dieses Setzen der Grenze werden die Entgegengesetzten zusammengefasst, und dieses Zusammenfassen ist eine unabhängige Thätigkeit, weil die Grenze durch das Setzen des Einen oder des Anderen nicht gesetzt wird. Das Zusammenfassen ist Eins mit dem Zusammentreffen, nur wenn dasjenige, was die Grenze setzt, mit einem der durch die Grenze verbundenen Glieder zusammenfällt. Das absolut spontane Ich und das mit dem Objektiven verbundene, subjektive Ich sind dasselbe Ich nur unter der Bedingung, dass die Thätigkeit des Ich als solche unbestimmt oder unendlich ist, aber auf Veranlassung einer Aufgabe (eines Berührens, oder Anstosses) sich begrenzt. Der Gegensatz des Subjektiven und des Objektiven, die als durcheinander bestimmbar die Bestimmbarkeit als gemeinschaftliches Merkmal haben, weist über sich selbst auf einen höheren Gegensatz hin. Der absolute Gegensatz findet im Ich zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen statt. Keine Unendlichkeit, keine Begrenzung; und vice versa. Was das Ich ist, soll es für sich sein. Es unterscheidet sich selbst von seiner unendlichen Thätigkeit und bestimmt sich als Substrat durch das Prädikat der Unendlichkeit. Das Ich setzt sich — ist unendliche Thätigkeit; es reflektirt auf dieses Setzen — ist endliche (bestimmte) Thätigkeit; es muss sich dabei als dasselbe Ich fassen. Es muss in einer und derselben Handlung seine Thätigkeit als unendliche und endliche, als unbestimmte (ins Unendliche gehende) und reflektirte (auf das Ich gehende) setzen. Es setzt sich und bestimmt dieses unbestimmte (unendliche) Setzen als Sichsetzen. Diese Thätigkeit des Ich ist die Einbildungskraft. Sie ist die gesuchte synthetische Einheit (E).

Unsere Aufgabe war die Bedingungen des theoretischen Grundsatzes (»das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich«) aufzuweisen. Der Grundsatz spaltete sich in die Begriffe der Kausalität und der Substantialität. Jetzt sind sie wieder vereinigt

in der Einbildungskraft. Diese ist als unendliche Thätigkeit Substanz. Inwiefern aber sie die Aufgabe hat, für sich zu sein (sich zu reflektiren), hat sie eine Bedingung, infolge welcher sie sich begrenzt. Die Grenze ist absolute Thesis der (produktiven) Einbildungskraft. Das Ich reflektirt seine Thätigkeit mit Spontaneität, nicht von fremder Gewalt gezwungen. In der Grenze treffen Substanz und Bedingung (Ursache) zusammen. Insofern das Ich sich als das Setzende von der gesetzten Grenze unterscheidet, werden auch die Zusammentreffenden (die unendliche Thätigkeit oder Substanz und die Aufgabe oder die Bedingung) einander entgegengesetzt durch die Antithesis der (reproduktiven) Einbildungskraft. Indem es aber die Grenze als seine Thätigkeit oder Handlung sich zuschreibt, werden die Substanz und die Aufgabe in der selbstbestimmten Thätigkeit durch die Synthesis der (reprod.) Einbildungskraft zusammengefasst. Das Ich ist nicht zuerst als Subjekt gegeben um zum Objekt überzugehen, sondern setzt sich als absolute Identität beider. Inwiefern es diese unendliche Thätigkeit reflektiren (zum Bewusstsein bringen) soll, unterscheidet und vereinigt es als Einbildungskraft beide in einer und derselben Handlung. Die Grenze wird gesetzt und wieder aufgehoben. Die Einbildungskraft schwebt zwischen Endlichem und Unendlichem ohne eine bestimmte Grenze zu setzen. Sie bestimmt die Subjekt-Objektivität (A + B) durch das Subjekt, indem sie darauf reflektirt, dass diese durch das Subjekt gesetzt ist (A + B durch A), muss aber zugleich diese Subjektivität als endlich aufheben und das Ich als objektiv setzen (A + B durch B). Das Ich kann über sich relbst reflektiren nur unter der Bedingung, dass es sich durch ein Entgegengesetzes begrenzt; kein Objekt, kein Subjekt. Damit sind wir auf den Grundsatz der theoretischen WL. zurückgekommen; das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, weil es sonst als Selbstbewusstsein unmöglich wäre. Warum das Ich sich als Selbstbewusstsein setzen soll (woher die Aufgabe des Reflektirens oder der Anstoss auf die unendliche Thätigkeit), hat die theoretische WL. nicht zu erklären [1].

[1] A. a. O. 212—217.

Setzen wir uns jetzt auf dem gewonnenen Standpunkt fest, um den zurückgelegten Weg zu übersehen. Unsere Aufgabe war es zunächst den Widerspruch des theoretischen Bewusstseins zu lösen. Das Ich, dessen Wesen darin besteht, dass es sich selbst als seiend setzt, setzt das Objekt als seine Voraussetzung, weil es die Aufgabe hat auf sich zu reflektiren; und der Begriff, in welchem Subjekt und Objekt eins und dasselbe sind, ist die Einbildungskraft. Von der ferneren Aufgabe der WL., das praktische Bewusstsein zu erklären, sehen wir jetzt ab. In der ersten Einleitung wurde der Philosophie die Aufgabe vorgesteckt, den Grund der Erfahrung aufzuzeigen. Dieser Grund wäre entweder in dem Bewusstsein an sich oder in dem Dinge an sich zu suchen. Der jetzt gewonnene Standpunkt ist weder rein idealistisch, noch realistisch, sondern real-idealistisch. Das Selbstbewusstsein und das Ding sind mittelbar durch einander von der Einbildungskraft gesetzt. Die vollständige Abstraktion vom Dinge lässt sich innerhalb des theoretischen Gebietes nicht durchführen, weil dann dass Selbstbewusstsein aufhört oder seine Realität aufgiebt. Die Einbildungskraft ist eine synthetische Einheit von Idealität und Realität und ist daher nicht schlechthin unbedingtes Princip. Wir sind hier nicht zum absoluten, sondern nur zu dem als bestimmbar (theilbar) gesetzten Ich zurückgekommen. Dieses Ich ist mit dem Nicht-Ich eins. Das Nicht-Ich ist die Bestimmbarkeit oder die ins Unendliche hinaus verschiebbare Grenze des auf sich selbst reflektirenden Ich. Die Aufgabe der Philosophie lässt sich jetzt tiefer auffassen. Sie hat den Grund der Erfahrung aufzuzeigen. Um diese Forderung aufstellen zu können muss vorausgesetzt werden, dass die Erfahrung der Kategorie des Grundes unterworfen ist, und dass diese Kategorie unbedingte Gültigkeit besitzt. Wie im ersten Theile der WL. aufgezeigt worden, ist diese Kategorie durch die Kategorien der Realität und der Negation bedingt. Wir haben demnach den Begriff der Realität als oberste Bedingung der Philosophie anzusehen. »Die Befugniss zur Anwendung dieser Kategorie lässt sich aus keiner andern ableiten, sondern wir sind dazu schlechthin befugt«, äussert Fichte gegen Maimon, »aber es lässt sich etwas aufzeigen, wovon jede Kategorie selbst abgeleitet ist, das Ich als absolutes

Subjekt» [1]. Wenn wir diese Ableitung prüfen, so begegnet uns ein Unterschied zwischen der ersten Einleitung und der Grundlage. In jener wird das Ich als absolutes Princip angenommen, weil es das sittliche Bewusstsein so fordert, in dieser, weil das Ich die absolute Voraussetzung aller Denkmöglichkeit ist. In beiden ist die Selbstthätigkeit des Ich die höchste Bedingung der Erfahrung (des Wissens und des sittlichen Handelns) [2].

Die Ableitung der Kategorien aus dem absoluten Ich kann ohne Anwendung derselben Kategorien als logischer Gesetze nicht stattfinden. Es ist dies ein von Fichte anerkannter Cirkel, der unvermeidlich ist. Nur muss man dabei sich hüten diese Kategorien als gültigen Inhalt des Denkens vorauszusetzen. Das reflektirende Denken ist durch seine Gesetze ursprünglich bestimmt; das Denken aber, worauf reflektirt wird, nimmt diese Gesetze als seine nothwendigen Denkbestimmungen in bestimmter Ordnung auf, und es findet kein Cirkel statt, wenn man nur dieses Denken festhält.

Es ist ein Fortschritt Fichtes über den Kriticismus, erstens dass er die Kategorien vom Ich ableitet, und zweitens dass er

---

[1] A. a. O. 99.

[2] In einer Abhandlung: "der transscendentale Idealismus J. G. Fichtes" (Halle 1888) stellt Hr O. Gühloff dieses als einen Hauptunterschied in der Methode dar. Er fragt: "ist es praktisches Interesse, dass wir das Absolute aufstellen, oder zwingt uns dazu die Konsequenz des Denkens? Ist es freier Entschluss oder die Nöthigung unseres Verstandes? — Glauben wir das Absolute, oder wissen wir es? Ist das höchste ein metaphysisches oder ethisches Postulat? Es ist klar, dass beide Methoden nicht auf dasselbe Ziel führen können. — Die rein teoretisch verlaufende Gedankenreihe führt auf ein reines, unbestimmtes, an sich bestehendes Ich. Durch Verbindung mit der anderen Reihe wird dasselbe etisch bestimmt — —. Wir müssen nach Analogien in der wirklichen Welt suchen, um uns dabei etwas denken zu können. Das einzige, was in derselben eine etisch bestimmte Thätigkeit ausübt, ist das Ich, die empirische Persönlichkeit. Das Absolute wird uns somit als ein absolutes Ich erscheinen — — Das Wesen des transscendentalen Idealismus besteht in der Zusammenfassung und dem Ineinssetzen der Principien des etischen und metafysischen Idealismus" (S. 16—18). Wir bemerken dabei nur, dass, wenn die Philosophie ein System ausmachen soll, das in der Erfahrung gegebene Wahre und Gute auf dasselbe Princip zurückgeführt werden müssen. Glauben und Wissen schliessen einander da nicht aus durch ein "entweder — oder". Sache des Glaubens ist es das Sittengesetz und den sittlichen Karakter unbedingt anzuerkennen; Aufgabe der WL. ist es das Princip des Glaubens als oberste Bedingung der ganzen Erfahrung aufzuzeigen.

das Ich als das durch die Kategorien gedachte darstellt. Kant dagegen abstrahirte sie aus den in der gewöhnlichen (empirischen) Logik dargestellten Urtheilsformen und fasste sie nur als Denkbestimmungen der Gegenstände des Bewusstseins, keineswegs aber als vom Bewusstsein selbst gültig, auf. Es fordert freilich die Konsequenz der kantischen Theorie, dass der Gegenstand als die objektive Einheit des Bewusstseins gedacht werde. Kant selbst hat darauf nur hingedeutet und die Kategorien nur als über der äusseren Erfahrung gebietend dargestellt. Aber auch bei Fichte haben die Kategorien keine unbeschränkte Gültigkeit. Nur das endliche Ich lässt sich durch sie denken; für das absolute Ich sind sie inadæquat. Zwar scheint es als ob wenigstens die Kategorie der Realität absolut gelte. Sie wird nämlich aus der unbedingten Thesis des Ich im ersten Grundsatze gewonnen. Realität hat das unbedingt Gesetzte, also die Thätigkeit als solche, die mit sich selbst identisch ist. Alles, was irgendwie bedingt ist, hat insofern nicht Realität, weil es nur durch Uebergehen vom Bedingten zur Bedingung möglich ist. Die Selbstthätigkeit geht als Ich in sich selbst zurück (A = A) und ist die Quelle aller und jeder Realität. »Alles was ist, ist nur insofern, als es im Ich gesetzt ist, und ausser dem Ich ist nichts.»[1] Es scheint also ausgemacht zu sein, dass das absolute Ich die absolute Realität sei. Man muss aber dabei bemerken, dass nur dasjenige, worauf der Satz A = A anwendbar ist, insofern Realität hat. Dieser Satz ist aber, wie in der WL. vom J. 1797 des weiteren ausgeführt wird, ein diskursives Denken, das die absolute Identität von Subjekt und Objekt aufhebt um sie wieder herzustellen. Gegen Cartesius und Reinhold bemerkt Fichte, dass weder das Denken noch das Vorstellen überhaupt das Wesen (Realität) des Seins, sondern nur besondere Bestimmungen desselben seien. Kein blosser Gegenstand des Denkens ist absolut, weil er mit dem Denken eins sein muss; das Denken allein ist aber nicht das Sein. Princip der Philosophie kann keine Thatsache, kein logischer Begriff sein, sondern das Ich (das Bewusstsein) in seinem ungetheilten Wesen. Sich selbst setzen = Sein ist weder ein Denken, noch ein Anschauen,

[1] A. a. O. 99.

noch ein Begehren, sondern die totale Thätigkeit des Geistes [1]. Zwar »muss das Wesen durch das Medium der Vorstellung hindurch gehen um zum empirischen Bewusstsein zu gelangen», das Vorstellen muss sich aber dabei seiner Schranken bewusst sein, wie die den späteren Darstellungen der WL. gründlicher dargethan wird. In den Einleitungs-Schriften wird das absolute Ich als die intellektuelle Anschauung dargestellt, die Quelle und Grund alles Denkens ist. Das Princip der Philosophie als Realgrund ist diese Anschauung, die mit der reinen Thätigkeit zusammenfällt; Anfang der Philosophie als formaler Begriff ist sie als durch das Denken hindurchgegangen. Das in der Reflexion als unendliche Thätigkeit gesetzte Ich ist die absolute Realität. Diese setzt sich als bestimmbar (theilbar) durch Subjekt und Objekt in verschiedenen Lagen zu einander. Diese bestimmbare Realität ist die theilbare Substanz, in welcher Ich und Nicht-Ich als bestimmte (Accidensen) gesetzt sind. Realität hat das im Ich Gesetzte, und ursprünglich ist im Ich nur Thätigkeit gesetzt. Diese ist ihrerseits wieder etwas setzend (bestimmende Thätigkeit) und überträgt dadurch ihre Realität auf die Dinge.

Um die Uebersicht über die Analyse des theoretischen Grundsatzes zu erleichtern stellen wir folgendes Schema auf.

A) Im Begriffe der *Bestimmbarkeit* (Limitation) liegt der theoretische Grundsatz: »das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich».

B) In diesem liegt der Begriff der *Wechselbestimmung*, welche Thätigkeit und Leiden vereinigt: 1) das Nicht-Ich bestimmt das Ich; 2) das Ich bestimmt sich selbst; 3) sie bestimmen sich mittelbar indem sie in einander Quantität setzen.

C) Das Leiden des Ich enthält den Begriff der *Kausalität* des Nicht-Ich: 1) das Nicht-Ich hat Realität, — also Ich = Nicht-Ich; 2) das Nicht-Ich ist Nichts; 3) das Nicht-Ich hat Realität nur inwiefern das Ich afficirt wird, es ist nur als Ursache, nicht an sich gültig.

D) Die Thätigkeit des Ich enthält den Begriff der *Substantialität:* 1) das Ich bestimmt sich und 2) wird dabei bestimmt; 3) dieses Leiden ist verminderte Thätigkeit, das Ich ist als Totalität Substanz und das Leiden ist Accidens.

[1]) Fichtes Leben u. Briefwechsel. Sulzbach 1831. II: 232.

E) In C und in D geht B von dem einen der beiden Glieder aus; jedem muss daher eine Thätigkeit zukommen, wodurch B erst hervorgebracht wird, d. h. eine *unabhängige Thätigkeit* (uT), wodurch die *wechselbestimmte Thätigkeit* (wT) möglich wird. uT und wT müssen aber nach A durch Limitation verbunden werden. wT enthält Form (F) und Materie (M); uT enthält den Grund der Möglichkeit von F und M; in Bezug auf F ist uT = X, in Bezug auf M = Y.

X ist allgemein, das Uebergehen	in C = das Uebertragen (Setzen durch Nicht-Setzen); in D = das Entäussern (Nicht-Setzen durch Setzen) = Ausschliessen von einer bestimmten Sphäre.
Y allgemein = das Hin-überleitende	in C = das Nicht-Ich als Realgrund; in D = das Ich als absolute, objektive Spontaneität = das Setzen der höheren Sphäre.
XY allgemein = das absolute Uebergehen	in C = das mittelbare Setzen; in D = das absolute Zusammenfassen (und Festhalten Entgegengesetzer im Begriffe der Bestimmbarkeit).
F = das (gegenseitige) Eingreifen (der Glieder)	in C = das reale Aufheben (Entstehen durch Vergehen); in D = das gegenseitige Ausschliessen von der Totalität.
M = das gegenseitige Verhältniss (Thun und Leiden als Glieder)	in C = der qualitative Gegensatz (wesentliches Entgegensein); in D = die Bestimmbarkeit der Totalität.

FM = absolutes durch sich selbst vollständig bestimmtes Eingreifen
- in C = die Identität von realem Aufheben und qualitativem Gegensatze;
- in D = das Zusammentreffen der Glieder (S und O) (Identität der Totalität und der vollständigen Relation).

XYFM = der schlechthin gesetzte Kreislauf von uT und wT durch einander
- in C = zugleich subjektives und objektives Gesetz des Bewusstseins;
- in D = die produktive Einbildungskraft.

Die entsprechenden erkenntnisstheoretischen Standpunkte stellen wir in folgender Uebersicht zusammen:

Realismus
- dogmatischer oder qualitativer R. (materialer Spinozismus) = Y in C (die Vorstellungen sind Wirkungen des Dinges an sich).
- quantitativer R. (Kantischer Kriticismus)
  - $\frac{X}{Y}$ in D (das Ich setzt sich, nur wenn durch das Ich und das Nicht-Ich eine Sphäre des Setzens überhaupt gegeben ist)
  - $\frac{XY}{FM}$
    - in C (die Vorstellung ist eine real vorhandene Einschränkung des Ich; das Bewusstsein hat ein objektives und reales Gesetz)
    - in D (das Zusammenfassen setzt eine Aufgabe (Anstoss) voraus).
- abstrakter R.

Idealismus

- dogmatischer oder qualitativer Id. — Y in D (die Vorstellungen folgen aus dem unendlichen Ich)
- kritischer Id. — XY in C und D (Ideal- und Realgrund sind im Begriffe der Wirksamkeit eins und dasselbe).
- quantitativer Id.
  - $\frac{Y}{X}$ in D (das Setzen überhaupt wird möglich durch das Setzen eines Objekts).
  - $\frac{FM}{XY}$
    - in C (die Vorstellungen folgen aus einem subjektiven und idealen Gesetze des Bewusstseins)
    - in D (die Totalität als vollständige Relation ist durch das absolute Zusammenfassen begründet).
- krit. quantit. Id. FMXY
  - in C (das Gezetz des Bewusstseins ist subjektiv und objektiv zugleich)
  - in D (Unendlichkeit und Begrenzung sind in der Einbildungskraft vereinigt).

Die jetzt dargestellte Analyse des theoretischen Grundsatzes ist eine Phänomenologie des formalen Bewusstseins. Das über sich selbst reflektirende Selbstbewusstsein läuft, durch sein Wesen getrieben, nothwendig diese Standpunkte durch, indem es vom Bedingten zur Bedingung hinaufsteigt. Jeder antithetische Begriff ist einseitig und daher als Princip falsch. Das Selbstbewusstsein setzt sich als bestimmt durch Subjekt und Objekt; je nachdem man von dem Einen oder dem Anderen ausgeht, wird man auf die Standpunkte der Kausalität und der Substantialität getrieben. Eine endgültige Versöhnung dieser beiden ist noch nicht gewonnen. Der Begrift der Substantialität hat den Sieg gewonnen, seinen Gegner aber nicht vernichtet, denn er ist ein synthetischer Begriff und birgt daher in sich einen Gegensatz. Aber das haben wir gewonnen, dass wir einen re-

alen Gehalt im Begriffe der Einbildungskraft besitzen. Spontaneität, Uebergehen, Eingreifen u. s. w. waren formale Begriffe, die nur Relationen ohne etwas in diesen Enthaltenes aussagten. Nur durch eine Täuschung der Einbildungskraft wurde in ihnen Subjekt und Objekt als Realitäten gefasst. Jetzt haben wir das Vermögen entdeckt, welches das formale Bewusstsein möglich macht. Bei diesem Vermögen ist an den einzelnen Menschen nicht zu denken, denn das Individuum setzt das allgemeine Bewusstsein voraus. Die produktive Einbildungskraft, von welcher hier die Rede ist, ist nicht das subjektive Vermögen eines Wesens, sondern das Wesen selbst, welches durch eine quantitative Thesis das endliche Subjektive als Substrat seiner unendlichen Thätigkeit setzt. Dieses Substrat ist nicht das Individuum, das sich das Objektive einbildet, sondern das subjektive Bewusstsein überhaupt, welchem durch eine ursprüngliche, quantitative Antithesis die unendliche, objektive Thätigkeit entgegengesetzt wird. Die Einbildungskraft setzt sich als Subjekt (durch Thesis, Antithesis und Synthesis); wie dieses Subjekt sich in Individuen spaltet, wird später gezeigt werden. Dass sie nicht das absolute Ich des ersten Grundsatzes sei, braucht wohl nicht bemerkt zu werden.

Wir haben uns von dem formalen theoretischen Bewusstsein zu dessen Wurzel oder Quelle durchgedrungen, zur Einbildungskraft als Subjekt des Setzens. Was das Ich an sich ist, soll es für sich sein. Als Ich, muss die Einbildungskraft dieses ihr Setzen setzen; sie soll das ursprüngliche Setzen durch ein anderes Setzen in das Bewusstsein erheben; sie soll nicht nur Subjekt sein, in Beziehung auf ein Objektives, sondern sich mit Bewusstsein als durch das Nicht-Ich bestimmtes Ich setzen. Wir werden also, von der Einbildung ausgehend, durch eine Reihe von Handlungen zum Ausgangspunkte der ganzen theoretischen Untersuchung zurückkehren. Diese Handlungen, als eine Zeitreihe vorgestellt, machen die Entstehungsgeschichte des theoretischen Bewusstseins aus, über welches bisher reflektirt wurde um den Anfang des Fadens zu finden. Dieselbe synthetische Einheit (die produktive Einbildungskraft, welche die erste Reihe der Reflexion abschliesst, ist der Anfang der jetzt vorzunehmenden. Wenn diese nicht eine blosse Wiederholung der erste-

ren in umgekehrter Ordnung (ein Darstellen der antithetischen Handlungen, welche den synthetischen vorhergehen müssen) sein soll, so müssen die in der Einbildungskraft verbundenen Momente durch die Synthesis eine neue Bedeutung gewonnen haben, welche sie als antithetische noch nicht hatten. Es verhält sich in der That so, dass sie in der ersten Reihe als nur gedachte d. h. ideale Momente betrachtet wurden; in der Einbildungskraft werden sie durch die Anschauung verbunden und erhalten dadurch Realität. Wenn wir die unendliche Thätigkeit als Denken ansehen, so denkt das Denken und es denkt eben das Denken. Infolge einer Aufgabe (woher die Aufgabe wissen wir noch nicht) unterscheidet es sich als das Denkende von dem Gedachten. Als Unterschiedene sind diese nichts; sie müssen in eben derselben Handlung durch das Schweben der Einbildungskraft, welches ein Anschauen ist, verbunden werden. Dieses Anschauen enthält eine doppelte Richtung, weil es Gesondertes vereinigt; die differenzirenden und die identificirenden Richtungen verhalten sich wie Leiden und Thätigkeit, welche jetzt anschaulich oder real gemacht worden sind[1].

Deduktion der Vorstellung.

Das Ich ist Einbildungskraft; diese muss sich setzen als Ich. Ihre erste Handlung ist eine anschauliche Synthesis von entgegengesetzen Richtungen (auf Thätigkeit und Leiden, die unendliche Thätigkeit und das endliche Substrat, die Subjekt-Objektivität und das bloss Subjektive). Sie enthält das endliche Subjekt (ein antithetisches Moment, das hier als thetisch angesehen wird), die dagegen gesetzte (ausgeschlossene) Subjekt-Objektivität als das Objektive (A + B durch B), und die synthetische Einheit beider in der Bestimmbarkeit, welche das bestimmte Subjekt und die unbestimmte Objektivität vereinigt als bestimmbare Realität. Diese Realität ist keine Thatsache der inneren Erfahrung, aber ein Faktum im Geiste des vernünftigen Wesens. Dieses Faktum soll das Ich in sich setzen durch Bestimmung, mithin ihm ein anderes Faktum der gleichen Art entgegensetzen. Dieses Bestimmen ist gleichfalls ein Faktum, welches wiederum bestimmt werden soll, u. s. w. bis wir bei

[1] A. a. O. 226. 229.

dem bestimmten Bewusstsein, welches in dem theoretischen Grundsatze ausgesprochen wird, angelangt sein werden. Dieses fortgehende Bestimmen ist die Genesis des Bewusstseins, welche als ursprüngliche Erklärung des Urfaktums des Bewusstseins angesehen werden kann. Diese Erklärung vollzieht sich nach den Gesetzen der Intelligenz in dem dunklen Grunde des Bewusstseins, unabsichtlich und unbewusst, ohne über sich selbst zu reflektiren. Sie ist eine theoretische Wissenschaftslehre überhaupt. Als Transscendentalphilosophie ist die theoretische WL. eine besondere, welche die allgemeine und ursprüngliche WL. reproducirt und bestimmt, indem sie über sie durch Entgegensetzen reflektirt. Die WL., als Wissenchaft, rekonstruirt das natürliche Bewusstsein mit Freiheit nach denselben Gesetzen des Denkens, legt aber dabei auseinander, was in diesem nur als verbunden vorkommt.

Ohne bestimmbare Realität ist die Erkenntniss (das objektive Bewusstsein) nicht möglich. Bestimmte Realität wäre dem Bewusstsein unzugängliches Ding an sich; das vom Bewusstsein unterschiedene Objekt muss den Gesetzen des Bewusstseins unterworfen sein. Ein Bestimmbares ohne Realität würde einen nur logischen Stoff abgeben, wodurch ein Denken überhaupt, aber keine Erkenntniss möglich wäre. Als bestimmbare Realität hat Kant das Mannigfaltige der Erscheinung (das Empfindbare in Raum und Zeit) angenommen. Er wollte dabei nur die Erkenntniss begründen und ging von dem Besonderen zum Allgemeinen fort; dieses Allgemeine ist aber durch dieses Besondere beschränkt (die Kantischen Kategorien gehen nur auf das Sinnliche). Um das ganze System des Geistes zu begründen, muss man aber vom Allgemeinen ausgehen und das Mannigfaltige für die mögliche Erfahrung erweisen (theoretische und praktische Vernünft müssen ein System ausmachen) [1].

Das Schweben der Einbildungskraft ist das Grundfaktum, von welchem wir ausgehen. Es ist ein Zustand, welcher entgegengesetzte Richtungen (auf das endliche Subjekt und die unendliche Thätigkeit) als Leiden und Thätigkeit vereinigt. Dieser Zustand ist Handlung des Ich, wie wir als Philosophen wissen; das Ich aber, über welches wir reflektiren, schreibt sich nicht

[1] S. W. I: 330—335.

diese Handlung zu, denn es reflektirt nicht über seine Thätigkeit. Das Ich ist das Schweben; dieses soll aber Ich sein; das Ich soll sein Schweben setzen, Das Schweben ist im Ich vorhanden als bestimmbarer Zustand; es soll vom Ich selbst als Produkt durch Setzen aufgenommen werden. Das natürliche Bewusstsein fängt mit etwas Gegebenen an um dieses in Handlung umzusetzen. Das Bestimmen des Bestimmbaren ist zuerst ein Unterscheiden; es kann nicht in das Ich aufgenommen werden, wenn es nicht erst davon unterschieden wird (und es kann nicht davon unterschieden werden, wenn es nicht ursprünglich im Ich vorhanden ist). Das Ich ist an sich reine Thätigkeit; es unterscheidet von sich seinen Zustand als gemischte Thätigkeit, d. h. als eine solche, in welcher entgegengesetzte Richtungen oder Kräfte sich das Gleichgewicht halten. Diese Thätigkeit (das Schweben) wird also fixirt als ruhender Stoff, oder Substrat der Kraft (aller Stoff ist gebundene Thätigket). Dieser Stoff muss auf das Ich bezogen werden; dazu bedarf es eines Beziehungsgrundes; im Ich ist nichts als die reine Thätigkeit, diese muss also auch in den Stoff gesetzt werden. Dadurch wird der Stoff unmöglich, denn er ist schon als gemischte Thätigkeit gesetzt. Beide werden dadurch vereinigt, dass in der gemischten Thätigkeit die eine Richtung als eine aller Thätigkeit des Ich überhaupt entgegengesetzte Thätigkeit (des Nicht-Ich), und die andere als *reine* Thätigkeit des Ich und als *objektive*, je nachdem von der Thätigkeit des Nicht-Ich abstrahirt wird oder nicht, angesehen werden. Die leztgenannte ist die zufällige Bedingung, in Bezug auf welche die gemischte Thätigkeit als rein und objektiv gesetzt wird. Die Reinheit ist der Beziehungsgrund, wodurch die gemischte Thätigkeit auf das Ich bezogen wird (wie nach Reinhold die ganze Vorstellung durch ihre Form auf das Subjekt bezogen wird); die dem Ich völlig entgegengesetzte Thätigkeit, welche als Bedingung gesetzt wird, ist gleichsam das Embryo des Universums. Das Beziehen ist die Empfindung; die durch jene Bedingung aufgehobene Thätigkeit des Ich ist das Empfundene. (Als unterdrückt kommt sie dem Ich fremdartig vor — wird *gefunden;* weil sie an sich rein ist, wird sie im Ich gefunden — *emp*funden.) Das Empfindende ist das beziehende Ich. Dieses und die völlig entgegengesetzte Thätig-

keit werden nicht empfunden. (Nach Reinhold werden das vorstellende Subjekt und das Objekt als Bedingungen von der Vorstellung ausgeschlossen, obwohl diese durch ihre Form und ihren Stoff auf jene bezogen wird; sie sind selbstnicht das Vorgestellte, sondern sind im dunklen Hintergrunde des Bewusstseins festgebannt. Fichte will sie in das Bewusstsein einführen — ihr »An sich» aufheben, zwar nicht so, dass sie gerade empfunden werden, aber sie müssen in einer Handlung der Intelligenz verbunden werden.)[1]

Das Schweben der Einbildungskraft war das Faktum, von welchem wir ausgingen. Durch die Empfindung wird es fixirt und gesetzt als das Empfundene (der Stoff). Die Empfindung muss selbst in das Ich gesetzt werden, indem das Empfindende durch Anschauung gesetzt wird. Zuerst wird das Empfinden durch Gegensetzen als wirkliche Thätigkeit von dem Empfundenen (der unterdrückten, möglichen, gemischten Thätigkeit, dem Substrat der Kraft) unterschieden. Diese Unterschiedenen können nicht beide im Ich gesetzt werden ohne auf einander bezogen zu werden. Der Beziehungsgrund muss wirkliche und gehemmte Thätigkeit enthalten, d. h. Thätigkeit und Leiden des Ich zugleich sein. Er vereinigt das Ich als Realgrund und das Nicht-Ich als Idealgrund, denn als Setzen geht er aus dem Wesen des Ich hervor, als bestimmtes Setzen (eines Bestimmten) hat er Quantität, die nur durch das Nicht-Ich gegeben sein kann. Im Beziehungsgrunde soll der Realgrund auch Idealgrund sein, und umgekehrt; die Quantität (Begrenzung, Bestimmung) und das Setzen (Sein) müssen sich betrachten lassen als ein ungetheiltes Produkt, welches sowohl dem Ich als dem Nicht-Ich zugeschrieben wird; nach ihren eigenen Gesetzen bringen sie dasselbe hervor, ohne dass das Eine in seiner Handelsweise von der Quantität des Anderen bestimmt wird. Der gesuchte Beziehungsgrund ist das Anschauen. Das Ich betrachtet das Nicht-Ich; jenes bringt nicht die Anschauung im Ich, dieses nicht die Beschaffenheit des Nicht-Ich hervor; jenes ist Grund seiner bestimmten Anschauung (bildet das Objekt frei nach), dieses ist ebenfalls Grund seines bestimmten Seins (stimmt nach

[1] A. a. O. 335—340. Vergl. die lichtvolle Darstellung in Schellings System der Tr. Phil. WW: III; S. 399 u. ff.

seinen eigenen Gesetzen mit dem Bilde im Bewusstsein völlig überein). Das Anschauen liegt allem Erkennen zu Grunde, denn es vereinigt Thätigkeit und Leiden ursprünglich (ohne Bewusstsein), indem es Ich und Nicht-Ich als völlig gleich, aber von einander unabhängig, setzt.

Das Empfinden, wodurch das Empfundene gesetzt wird, sollte selbst gesetzt und bestimmt werden durch eine neue Handlung, in Beziehung auf welche es nicht mehr Handlung, sondern Produkt ist. Jedes Setzen eines Produktes wird selbst als Produkt bestimmt, bis das vollständig bestimmte Selbstbewusstsein herauskommt; und jedes Produkt ist vorher in der Reihe als Handlung vorgekommen. Jede Handlung ist eine Thätigkeit (Reflektiren), wodurch eine andere Thätigkeit bestimmt wird; die bestimmte Thätigkeit ist Produkt; die bestimmende ist Handlung, welche, wenn über sie reflektirt wird, wiederum Produkt ist. Die abgeleitete Anschauung ist in der Empfindung enthalten als die Handlung, wodurch das Ich die gemischte Thätigkeit als einerseits rein, andererseits objektiv (thätig und ruhend) in sich setzt. Das Empfinden wird hier bestimmt durch die Anschauung, welche Thätigkeit und Leiden vereinigt. Das Ich setzt das Nicht-Ich als zufällige Bedingung der objektiven Thätigkeit. Dieses Setzen ist die Anschauung, in welcher das Ich das Nicht-Ich frei nachbildet. Es muss aber etwas Bildbares gegeben sein, ein Eindruck. Dieser ist ohne aufnehmende Thätigkeit des Ich nicht vorhanden. Als Leiden setzt er Thätigkeit voraus, so wie umgekehrt. (Der Eindruck ist eine durch den Anstoss modificirte Thätigkeit, welche durch freie Thätigkeit aufgenommen oder als Thätigkeit anerkannt, d. h. in das Ich gesetzt wird, aber nur als Bild des Nicht-Ich.) [1]

Unsere Aufgabe war es das Empfinden als wirkliche Thätigkeit, und das Empfundene als unterdrückte Thätigkeit synthetisch zu verbinden durch ein Mittelglied, welches Thätigkeit und Leiden enthalten muss. In dem Empfundenen ist dieser Beziehungsgrund enthalten als die reine und objektive Thätigkeit, welche als Anschauung das Ich und das Nicht-Ich als Real- und Idealgrund verbindet. Jetzt müssen wir ebenfalls zeigen, dass das

[1] A. a. O. 340—4.

Empfinden seinerseits dasselbe Mittelglied (Thätigkeit und Leiden) enthält. Als Thätigkeit im Ich kann es das Leiden nicht hervorbringen, oder als durch das Ich hervorgebracht setzen; aber es setzt als Bestimmen etwas zu begrenzendes, d. h. ein Leiden voraus, welches, als blosse Begrenzung der Thätigkeit, ohne diese nicht möglich ist. (Ohne Aufnehmen kein Eindruck, und umgekehrt.) Im Empfinden als Begrenzung begegnen sich das Ich und das Nicht-Ich. Das Ich ist in der Empfindung begrenzt; es soll sich als begrenzt setzen (Sein und Gesetztsein sollen dasselbe sein). Als begrenzt seiend geht es nur bis an eine bestimmte Grenze; als sich in die Begrenzung setzend geht es über diese Grenze hinaus (das Begrenzte wird als solches gesetzt, nur indem es an das Unbegrenzte gehalten wird). Das Ich setzt sich mithin als begrenzt, indem es sich einem (durch diese bestimmte Grenze) unbegrenzten Ich entgegensetzt. Dem unbegrenzten Ich kommt ideale (nur in ihm selbst begründete) Thätigkeit zu. (Im Empfundenen ist uns diese vorgekommen als die durch Abstraktion von der Bedingung reine (sonst objektive) Thätigkeit.) Die entgegengesetzte (begrenzte) Thätigkeit hängt vom Nicht-Ich ab, ist real; wir nennen sie die auf das Wirkliche gehende Thätigkeit. Im Empfinden sind also Idealität und Realität synthetisch vereinigt. Wir stellen es bildlich als die Linie A vor, und die Grenze als C.

A reale und ideale C ideale Thätigkeit
|.................................|————————————
reale

Die Thätigkeit ist als in C abgebrochen nur real, als über C fortgehend ideal und real bis C, über C hinaus nur ideal. Das Empfinden (A — C) wird auf das Ich bezogen durch die Idealität. Das Beziehende ist die ideale Thätigkeit (A ∞); das Ich, worauf bezogen wird, ist ebenfalls ideale Thätigkeit; weil beide nicht unterschieden werden, ist nur das Empfinden für die Reflexion bestimmt durch die ideale Thätigkeit, welche nicht als freie Intelligenz, sondern als ein Substrat des Ich (als das den Eindruck aufnehmende) gesetzt wird. Das Ich vergisst in dem Objekte seiner Thätigkeit sich selbst; das Empfinden wird gesetzt durch Anschauung (bewusstseinlose Contemplation). Das Angeschaute ist das empfindende Ich, in welchem das Anschau-

ende aufgeht, weil es über sich nicht reflektirt (als ideale Thätigkeit nur vorausgesetzt wird) [1].

In dem Stoff haben wir reine und nicht-reine Thätigkeit verbunden als das Empfundene auf das Ich durch das Empfinden bezogen; im Empfundenen ebenfalls ideale und reale Thätigkeit verbunden als Empfinden auf das Subjekt durch Anschauen bezogen. In der Empfindung ward oben das Empfundene durch die reine Thätigkeit als Beziehungsgrund auf das Ich bezogen, indem die völlig entgegengesetzte Thätigkeit des Nicht-Ich ausgeschlossen wurde. Jetzt ist das Empfinden bestimmt worden durch eine Anschauung, in welcher das Empfundene ausgeschlossen wird, denn indem die ideale Thätigkeit die Grenze (C) überschreitet, hebt sie diese auf. Das Empfinden und das Empfundene sollten aber mit einander verbunden in das Ich gesetzt werden. Die Vermittlung geschieht durch Begrenzung. Indem das Ich das Empfundene ausschliesst, begrenzt es dasselbe, zieht es aber dadurch in seinen Wirkungskreis hinein. Das Empfundene wurde in der Empfindung durch das Setzen der zufälligen Bedingung der reinen und objektiven Thätigkeit auf das Ich bezogen. Im Empfinden ist also ein Setzen und Nicht-Setzen zugleich als Mittelglied enthalten. Als Nicht-Setzen ist diese Thätigheit rein und ideal; das im Ich Seiende (das Empfundene) wird in das Ich gesetzt, indem die Thätigkeit über das bloss Seiende oder die Grenze (C) hinausgreift. Ein Setzen ist diese Thätigkeit, weil sie zwar die bestimmte Grenze aufhebt, aber eine unbestimmte Grenze setzt, oder C ins Unbegrenzte hinaus weiter fortrückt. Als Setzen und Nicht-Setzen ist sie ein Begrenzen durch ideale Thätigkeit. Sie wird bestimmt, indem ihr die Thätigkeit des Nicht-Ich als das zugleich Gesetzte und Nichtgesetzte (die obengenannte Bedingung) engegengesetzt wird. Das Empfundene (die Grenze, die Bestimmung) bezieht sich einerseits auf die ideale Thätigkeit, andererseits auf die reale des Nicht-Ich (ohne Bestimmbares, kein Bestimmen, und umgekehrt; das Bestimmbare muss sich bestimmen lassen, d. h. bildlich gesagt, sich zurückziehen die Grenze mit sich fortrückend). Die Grenze wird gesetzt und hinausgeschoben sowohl durch das Nicht-Ich, als durch das Ich; sie ist mithin real und ideal zugleich. Reali-

[1] A. a. O. 345—350.

tät und Idealität sind in ihr an einander gebunden. (Wäre das Ich durch sich selbst begrenzt, d. h. wäre die Grenze ideal oder im Wesen des Ich begründet, könnte sie nicht als bestimmte Grenze aufgehoben werden. Wäre sie lediglich im Nicht-Ich begründet, so könnte sie nicht in das Ich gesetzt werden.) Die ideale Thätigkeit (die über C hinausgeht, aber dabei C nur weiter verdrängt) ist also zugleich real; sie geht aus eigenem Antriebe auf etwas real Gesetztes. Indem das Empfundene in das Ich gesetzt wird, wird es nicht vertilgt, sondern in die ideale Thätigkeit aufgenommen als ein Produkt des Nicht-Ich. Wie oben, sind hier das Beziehende und das Ich, worauf dieses Produkt bezogen wird, dieselbe ideale Thätigkeit. Diese ist also, weil sie beide nicht unterscheidet, ein Anschauen. Das Angeschaute (Empfundene) ist das ins Unbegrenzte ausgedehnte Produkt des Nicht-Ich (wodurch wir erst ein Substrat für das Nicht-Ich erhalten); das Anschauende ist wie oben das nicht in die Reflexion eintretende Ich [1].

Durch innere Anschauung ist jetzt das Empfindende als die durch die Grenze wechselbestimmte reine Thätigkeit — als Substrat des Ich (A — C) gesetzt; durch äussere Anschauung haben wir das Empfundene als etwas sich durch die ideale Thätigkeit ins Unbegrenzte Hindurchziehendes (die unbestimmte oder idealische Grenze, die immer mitgenommen wird) — als Substrat des Nicht-Ich (C ∞) gesetzt. Beide sollen in der Empfindung verbunden werden. Die ideale Thätigkeit des Ich ist von allem fremden Einflusse unabhängig da; sie wird aber gesetzt (als solche bestimmt) nur in Beziehung auf die abhängige (begrenzte) Thätigkeit. Das Empfindende ist nicht da, wenn das Ich sich nicht als begrenzt setzt; bestimmte Grenze ist nur in Beziehung auf eine unbestimmte Grenze möglich, und umgekehrt (um sich selbst begrenzen zu können, muss das Ich die Grenze hinausschieben, und umgekehrt). Das Empfindende wird gesetzt, indem die ideale Thätigkeit auf die reale bezogen wird. Durch die Grenze werden sie auf einander bezogen; diese muss also in beiden enthalten sein, aber in der einen als bestimmte, in der anderen als unbestimmte. Aus der realen Thätigkeit wird die Grenze als nur mögliche Grenze in die ideale übertragen. Wenn

[1] A. a. O. 350—4.

aber die bestimmte und die unbestimmte Grenze nicht in derselben Thätigkeit gesetzt sind, so können sie nicht auf einander bezogen werden. Mithin muss auch in der idealen Thätigkeit die bestimmte Grenze (C) gesetzt sein, aber als solche, über welche die Thätigkeit hinausgeht. Dieses Ueberschreiten (Aufheben der Grenze) ist nicht möglich, wenn nicht in der Thätigkeit ein fortwährendes Verhältniss zu C angenommen wird. Dieses Verhältniss zu C erfordert eine zweite Grenze, welche die Entfernung von C anschaulich macht; es muss also in der idealen Thätigkeit ein unbestimmter (idealischer) Punkt als ins Unbegrenzte fortschwebend gesetzt werden. So wäre die geforderte Beziehung gegeben. Es begegnet uns aber jetzt die Frage: durch welche Thätigkeit wird die Grenze aus der realen Thätigkeit in die ideale übertragen? Vor der Beziehung vorher ist sie nicht in ihr vorhanden; durch die Beziehung wird sie nicht übertragen, denn sie muss der Beziehung vorhergehen. Wir müssen einen von der Begrenztheit völlig unabhängigen Unterscheidungsgrund für die ideale und die reale Thätigkeit aufzeigen, denn sonst ist die Untersuchung in einem Cirkel befangen; sie werden als unbegrenzte und begrenzte, diese wiederum als ideale und reale Thätigkeit unterschieden.

Wir gehen daher zurück. Das Ich setzt sich (= ist); es soll ferner sich setzen, als was es ist (als sich setzend); d. h. es soll für sich sein. Als seiend geht die Thätigkeit ins Unendliche (ist unbestimmt) und kann als solche nicht aufgehoben werden; als für sich seiend (sich bestimmend als Sichsetzen) hebt sich von diesem Hintergrunde eine besondere Thätigkeit ab, welche als in sich zurückgehend gesetzt wird, indem ihr eine ins Unbegrenzte hinausgehende (auf etwas Anderes — auf das Nicht-Ich gehende) Thätigkeit engegengesetzt wird. Dadurch sind aber in der Thätigkeit zwei Richtungen nur als möglich gesetzt. Um wirklich zu sein muss die in sich zurückgehende durch einen bestimmten Gegensatz bestimmt werden. Durch die bestimmte Grenze (C) wird die Thätigkeit begrenzt als in sich zurückgehend; die begrenzte Thätigkeit ist die in sich zurückkehrende; das Ich reflektirt auf sich selbst, fühlt sich. Weil es erst dadurch für sich entsteht, kann es nicht in sich selbst den Grund dieser Reflexion annehmen; sie erscheint also als Leiden.

Das Ich ist im Gefühl für sich selbst; es soll sich setzen als für sich seiend, indem es ein Begrenzendes sich entgegensetzt. Weil das Ich nur auf das Entgegengesetzte, aber nicht auf das Gegensetzen als seine Handlung reflektirt, erscheint ihm sein Produkt als an sich vorhanden, als Ding an sich. (Wer dies nicht eingesehen hat, ist in dem oben genannten Cirkel befangen: das Ich hat reale Thätigkeit, weil es durch das Ding begrenzt wird; und es wird durch das Ding begrenzt, weil es reale Thätigkeit hat. Wäre die Thätigkeit nicht real, so hätte das Ich nich den Begriff des Dinges.) In einer neuen Reflexion wird das Begrenzende als blosses Nicht-Ich gesetzt, und weil das Ich im Gefühl als leidend erscheint, wird das Nicht-Ich als thätig gesetzt. In einer neuen Reflexion wird diese Thätigkeit begrenzt, folglich als ruhend (Substrat der Kraft) gesetzt. Weil das Ich dabei seiner reflektirenden (hemmenden) Thätigkeit nicht bewusst ist, entsteht hier kein Bewusstsein des Objekts; das Ich verliert sich im Objekte, ist nur als äussere (ursprüngliche) Anschauung da. Das Ich fühlt sich begrenzt; mit diesem Gefühl ist die Anschauung des Nicht-Ich verbunden. Beide setzen einander voraus (ohne Gefühl keine Anschauung — das Nicht-Ich ist als Grund des Gefühls gesetzt; ohne Anschauung kein Gefühl — kein Zwang ohne etwas Hemmendes). Es muss aber im Gefühl eine von der Anschauung unabhängige Thätigkeit enthalten sein. Die Reflexion des Ich, wodurch das Gefühl entsteht, ist zwar an eine Bedingung (welche wir den Eindruck nennen können) gebunden; als Handlung aber geschieht sie mit absoluter Spontaneität. Wenn auf diese ideale Thätigkeit reflektirt wird, muss sie als ins Unbegrenzte hinausgehend gesetzt werden. Als unbegrenzte Thätigkeit kann sie nicht reflektirt werden, sondern als Substrat; das Produkt der Reflexion wird angeschaut. Um als Produkt des Ich gesetzt zu werden, muss es auf das Ich bezogen werden. Bisher ist nur das sich begrenzt fühlende Ich gesetzt; das Produkt kann aber nur auf das frei producirende Ich bezogen werden. »Wir dürfen nur noch einen Schritt thun, um das überraschendste, die uralten Verirrungen endende und die Vernunft auf ewig in ihre Rechte einsetzende Resultat zu finden.» Das begrenzte Ich eignet sich das unbegrenzte Produkt an durch sich selbst als Beziehungsgrund, in-

dem es mit Freiheit die Schranke abstreift. Ein unmittelbares Bewusstsein dieses Handelns ist unmöglich; denn was bewusst erkannt werden soll, ist bestimmer (begründeter) Gegenstand der Reflexion. »Aus der Unmöglichkeit des Bewusstseins einer freien Handlung entsteht der ganze Unterschied zwischen Idealität und Realität.» Im unmittelbaren Handeln (in der Freiheit) sind Idealität und Realität, Bestimmen und Sein, Handelndes und Behandeltes Eins; indem das Ich sich zum Handeln bestimmt, handelt es in diesem Bestimmen; und indem es handelt, bestimmt es sich [1].

Das Ich setzt sich als sich setzend; es reflektirt über dieses Setzen — es fühlt sich begrenzt; es reflektirt über das Gefühl — es schaut ein Ding an; es reflektirt über die Anschauung — es setzt mit Freiheit das Ding als sein Produkt (als Bild). Wir sind jetzt aus dem oben genannten Cirkel heraus. Die begrenzte Thätigkeit ist das Gefühl; die unbegrenzte ist das freie Handeln. Das Gefühl setzte ferner die äussere Anschauung (des Nicht-Ich) voraus. Jetzt haben wir gesehen, dass das Nicht-Ich als unbegrenztes Produkt der Freiheit dem Ich zugeeignet wird. Innere und äussere Anschauung sind durch die Mittelanschauung (des freien Bildens, zuletzt durch die intellektuelle Anschauung der Freiheit) verbunden. Dabei begegnet uns aber folgender Gegensatz. Das freie und das fühlende Ich sind zwar an sich dasselbe Ich, haben sich aber nicht als dasselbe gesetzt. Sie müssen verbunden werden, so dass das Ich sich fühlend setzt, nur inwiefern es das Nicht-Ich als sein Produkt sich zueignet, und sich als frei nur in Bezug auf das Gefühl setzt. Die allgemeine Erwägung giebt folgende Lösung. Das Selbstbestimmen zum Handeln giebt sich Richtung, setzt mithin zweierlei voraus: es geht von einem richtungslosen Handeln, d. h. einer ruhenden Kraft (einem blossen Streben) auf ein gegebenes Objekt (Ziel) aus. (Was es sich geben soll (Ziel), muss es haben.) Andererseits kann die Begrenztheit des Gefühls nicht gesetzt werden, wenn nicht ein zu begrenzendes freies (sich selbst bestimmendes) Handeln vorausgesetzt wird. Wir bestimmen diese allgemeine Lösung näher. Das Ich setzt sich als fühlend, indem es das Nicht-Ich producirt, wobei es anschauend sich im Produkte ver-

[1] A. a. O. 371.

liert. Das Produciren wird reflektirt, indem das Nicht-Ich als freies Produkt gesetzt wird. Als frei wird ein Produkt gesetzt, nur wenn es als anders seiend gesetzt werden kann. Das Anschauen setzt also, unter verschiedenen Bestimmungen schwebend, eine als Bild. Das Nicht-Ich wird mithin als Bild (als anders sein könnend) gesetzt Das Bild bezieht sich aber nothwendig auf etwas, in Bezug af welches es anders sein kann; ihm wird daher das Nicht-Ich der äusseren Anschauung (in welcher das Ich sich verlor) als das wirkliche Ding entgegengesetzt. Das freie Bilden ist ein Nachbilden, und die völlig bestimmte, bewusstlose Anschauung ist der Beziehungsgrund zwischen dem Dinge und seinem Bilde; als völlig bestimmt geht sie auf das Ding, als Handlung auf das bildende Ich.

Wir verbinden die innere und die äussere Anschauung durch die schwebende Anschauung. Diese Mittelanschauung ist bewusstlos; das Ich bildet das Ding der äusseren Anschauung ab, ohne auf diese seine Thätigkeit zu reflektiren. (Die Vorstellung erscheint dem Ich als von dem Dinge gegeben, wird aber infolge der in ihr latenten Freiheit als Vorstellung von dem Dinge unterschieden.) Das Produkt der schwebenden Anschauung ist einerseits, als Bild, zufällig (kann anders sein); auf das Ding bezogen ist es aber vollständig bestimmt (muss dem Dinge vollständig entsprechen). Dann verschwindet aber der Unterschied von Bild und Ding. Das Bild verwandelt sich in Ding, und das Bewusstsein kann von dem einen zu dem anderen übergehen, kann sie aber nicht vereinigen (hat entweder nur Vorstellungen oder nur Dinge). Wenn die Vorstellung möglich sein soll, müssen Bild und Ding verbunden werden ohne sich gegenseitig aufzuheben. (Z. B. Ich sehe den Mond; ich habe eine Lichtempfindung; ich fühle mich begrenzt (bestimmt); ich schreibe mir die Empfindung zu, indem ich mir Etwas als blosses Substrat (Nicht-empfindendes) entgegensetze; ich muss über dieses Substrat reflektiren und bestimme es durch die Empfindung als Qualität (das Licht, der Mond leuchtet, nicht ich,); durch absolute Spontaneität eigne ich mir das Substrat zu als mein Produkt; was ich sehe, ist meine Vorstellung; ich kann aber dabei nicht stehen, weil die ursprüngliche Anschauung bei dem Aufhören dieser Reflexion wieder hervortritt mit der Ueberzeugung:

ich sehe den wirklichen Mond. Dieses wechselnde Beziehen der Vorstellung auf die innere und auf die äussere Anschauung muss aufgehoben werden durch eine Handlung, welche beide vereinigt.)

Durch die vollkommene Bestimmtheit als Beziehungsgrund ging das Bild in das Ding auf. Wenn das Bild, als solches, möglich sein soll, muss also im Dinge Zufälligkeit aufgezeigt werden. Wie das Bild das Ding voraussetzt (um nicht leer zu sein), so muss das Ding das Bild voraussetzen (um gebildet, geformt, für das Ich da zu sein). Im Urtheil wird das S durch das P bestimmt, ist also als blosses S unbestimmt. So muss das Ding durch das Bild bestimmbar sein, wenn dieses auf jenes bezogen werden soll. Was vom Dinge hier vorgestellt wird, ist seine Eigenschaft (im obigen Beispiel ist die Empfindung auf den Mond bezogen Lichtqualität). Die Eigenschaften des Dinges können durch Abstraktion aufgehoben werden, sind also im Dinge etwas Zufälliges. Sie werden in der Reflexion gesetzt; es wird also die Beschaffenheit des Dinges mittelbar als Produkt des Ich gesetzt, und die Realität des Dinges (als Substanz, nacktes Sein) wird vorausgesetzt[1]. (Es wäre unmöglich über das Ding zu urtheilen, wenn dieses keine Auswahl unter mehreren möglichen Bestimmungen zugäbe; das Ding wäre dann fertig in das Bewusstsein hineingelegt, und das Auffassen des Dinges, wodurch die Vorstellung zu Stande kommt, wäre unmöglich. Dieses Auffassen wird uns an fremden Gegenständen merkbar. Wir haben schon allerlei allgemeine Vorstellungen von Grösse, Farbe u. s. w. Gegen diese halten wir den Gegenstand; wir unterscheiden seine Eigenschaften, indem wir sie unter diesen Vorstellungen subsumiren, und bestimmen sie nach diesen Maasstäben näher als diese Figur, Farbe u. s. w. Dadurch erst entsteht für uns der bestimmte Gegenstand, als unser Produkt, als Bild.)

Das Verhältniss von Bild und Ding steht unter dem Begriffe der Wechselbestimmtheit, deren Schema wir kurz wiederholen. A wird gesetzt als Totalität, indem B ausgeschlossen wird. Dabei wird B gesetzt (als ausgeschlossen); mithin ist

[1] A. a. O. 381.

A + B gesetzt. Darüber wird reflektirt; A + B wird dabei als Totalität gesetzt (begrenzt), also in die schon gesetzte absolute Totalität A aufgenommen, und B wird wiederum entgegengesetzt: A + B durch B; mithin wird B sich selbst entgegengesetzt (als in A aufgenommen und davon ausgeschlossen). B muss aber mit sich selbst identisch sein; also muss A nicht nur mit dem aufgenommenen, sondern auch mit dem ausgeschlossenen B verknüpft werden; A + B ist folglich absolute Totalität, indem (das reine) A ausgeschlossen wird: A + B bestimmt durch A. A wird dadurch sich selbst entgegengesetzt, muss aber mit sich selbst identisch sein; Identität und Gegensatz müssen folglich durch eine Handlung der Einbildungskraft (des absoluten Vermögens der theoretischen Vernunft) verbunden werden.

A ist hier die innere Anschauung als freies Bilden; B ist die vollkommen bestimmte Eigenschaft, welche dem schwebenden Bilde entgegengesetzt wird in der äusseren Anschauung. Die Reflexion kann bei diesem Gegensatze nicht stehen, sondern muss A und B vereinigen; — nicht nur A, sondern auch B ist gesetzt. Das schwebende Bild ist nicht in sich geschlossen, sondern muss auf die Eigenschaft bezogen werden. Beide werden vereinigt durch die absolute Spontaneität des Ich; A + B muss daher den Karakter eines freien Produktes, die Zufälligkeit, an sich tragen. Als vereinigt werden sie gesetzt, indem etwas Nothwendiges (das zweite B) entgegengesetzt wird. Das Nicht-Ich (Produkt der äusseren Anschauung) theilt sich mithin in die zufällige Eigenschaft und das nothwendige Ding. Als Ding ist es vom Ich ausgeschlossen, als Eigenschaft aber in dasselbe aufgenommen (nachgebildet). Das schwebende Bild und die bestimmte Eigenschaft werden verknüpft als reproducirte Eigenschaft, und das Ding steht bei Seite. Das erste und das zweite B müssen aber dasselbe sein; die im Ich abgebildete Eigenschaft und das äussere Ding müssen verbunden werden. Die Zufälligkeit der Eigenschaft wird auf das Ding bezogen durch die Kategorie der Substantialität $\left(= \frac{A + B}{B}\right)$. Dieser Zusammenhang ist Produkt der Spontaneität des Ich, welche auf die Substanz übertragen wird. Das Ich schaut nicht sich selbst, sondern sein Produkt an. Der Grund des Zusammenhanges wird in B

gesetzt und zwar in die Substanz, weil nur das Nothwendige als handelnd (als Grund) gesetzt werden kann. Folglich wird die Eigenschaft gesetzt als freie Äusserung der Substanz; das Ganze $\left(\frac{A + B}{B}\right)$ ist das wirkliche Ding, welchem also die Kategorie der Wirksamkeit zu Grunde liegt. Die Eigenschaft, welche in Bezug auf B als Substanz zufällig war, ist durch B als Ursache nothwendig in Bezug auf das Ich[1].

(Nach Kant sind die Kategorien Denkformen, welche erst durch die Einbildungskraft objektive Anwendbarkeit erhalten. Hier entstehen sie mit den Objekten zugleich durch die Einbildungskraft, durch den Verstand erhalten sie die formale Gesetzlichkeit. So wird hier die Wirksamkeit noch als »Schicksal» (regelloses Handeln) gesetzt; erst der Verstand unterwirft die Dinge Gesetzen. Der transscendente Dogmatiker und der Skeptiker fordern Erkenntniss der Dinge an sich durch subjektive und ursprünglich leere Verstandsformen; der Kriticismus leugnet, wie der Skeptiker, die Möglichkeit einer solchen Erkenntniss, begründet aber die Erfahrung, indem er das Objekt als Produkt der Einbildungskraft darstellt. Dass die oben aufgezeigte Synthese eine Handlung der Einbildungskraft in der Anschauung ist, geht daraus hervor, dass sie Entgegengesetztes vereinigt, sich selbst aber im Objekte verliert.)

Nach der Formel $\left(\frac{A + B}{B}\right)$ ist das Ich bestimmt durch die Wirksamkeit des Dinges. In der Anschauung ist das Subjektive nur als Eindruck gesetzt ohne ein aufnehmendes Subjekt (der Standpunkt Lockes). Das Ich muss aber sich selbst setzen, über $A + B$ reflektiren und es in sich setzen, d. h. $A + B$ durch A bestimmen.

Die freie (schwebende) Thätigkeit des Ich verlor sich in der angeschauten Eigenschaft als freier Wirkung des Dinges; das Ich rückt sich mit absoluter Spontaneität davon los, indem es die Eigenschaft $(A + B)$ als Vorstellung setzt. $A + B$ ist schon als durch B bestimmt gesetzt; das Ich (A) ist demnach mit dem Dinge (B) als Produkt verbunden. Dadurch wird das Ich sich selbst entgegengesetzt, denn es wurde anfangs als

[1] A. a. O. 382–6.

absolute Totalität gesetzt. Der Vorstellung wird also das Ich entgegengesetzt, indem jene als zufällig, dieses als nothwendig gesetzt werden, nach dem Begriffe der Substantialität. Wie oben die Eigenschaft als Accidens im Dinge, so wird hier die Vorstellung als Accidens im Ich als Substanz gesetzt. Das Ich muss aber mit sich selbst identisch sein (A^1 und A^2 müssen verbunden werden, indem $A + B$ durch A bestimmt wird). Accidens und Substanz werden verknüpft durch absolute Thätigkeit, welche auf das nothwendige Ich übertragen wird, weil das thätige (verknüpfende) Ich auf seine Thätigkeit nicht reflektirt. Die Vorstellung wird also als freie Äusserung des Ich gesetzt. Das Ding an sich und das Ich an sich stehen einander gegenüber; beide sind von einander unabhängig wirksam. Dem Dinge ist es zufällig, dass es vorgestellt wird; dem Ich ist es zufällig, dass es das Ding vorstellt. Wenn das Ich das Ding vorstellt, muss jenes sich äussern (ohne Eigenschaften ist es unerkennbar); und das Ich muss vorstellen, wenn das Ding sich äussern soll (Eigenschaft ist ohne ein beziehendes Bewusstsein unmöglich). In der Deduktion der Anschauung wurden Real- und Idealgrund als dasselbe gesetzt (das Ich bildet die Merkmale des Nicht-Ich ab); hier werden sie als unterschieden gesetzt, aber ihre Äusserungen müssen verbunden werden durch absolute Spontaneität. Das Ich und das Ding treffen als wirksam zufällig in einem Dritten zusammen, »das weiter gar nichts ist, noch sein kann als das, worin sie zusammentreffen, und welches wir einen Punkt nennen wollen» [1].

Dieses Zusammentreffen ist zufällig; es soll als zufällig gesetzt werden. Es muss daher dieser zufälligen Anschauung (X) eine nothwendige Anschauung (Y) entgegengesetzt werden. X fällt in einen Punkt und diese Verbindung ist zufällig in Bezug auf Y, welche in einen anderen Punkt fallen muss (wenn Y nicht mit ihrem Punkte nothwendig verbunden ist, so kann nicht X mit dem ihrigen verbunden werden). Nun hat jede Anschauung ein Objekt. Wie X zu Y, so verhalten sich ihre Objekte zu einander. Als Objekte der Anschauung überhaupt sind sie vollkommen bestimmt; hier ist aber das eine (X^1) bestimmt nur

[1] A. a. O. 386—391. Vergl. 342—3.

unter der Voraussetzung, dass Y^1 nothwendig bestimmt ist. Diese zufällige Bestimmtheit ist folglich eine äussere (gehört nicht zum Wesen des Objektes) und besteht darin, dass, wenn Y^1 nothwendigerweise bestimmt ist, so ist X^1 von dieser Art der Bestimmtheit ausgeschlossen. Das Ausschliessen setzt aber voraus, dass X^1 und Y^1 innerhalb einer gemeinschaftlichen Sphäre in einem Punkte zusammentreffen. Nach dem Schema $A + B$ durch B sind X^1 und Y^1 Äusserungen freier Kräfte (X^2 und Y^2), welche zu einander in demselben Verhältniss stehen müssen: die Äusserung von Y^2 bestimmt diejenige von X^2 negativ, d. h. X^2 kann nicht auf dieselbe Art sich äussern. Die Art der Bestimmtheit des Y^1 ist die Sphäre der Wirksamheit des Y^2 (weder Produkt noch einschränkende Kraft oder Realität). So weit die Sphäre reicht, ist die Wirksamkeit des X^2 ausgeschlossen. Ihre Sphären berühren sich also in einem Punkte; sie greifen aber nicht in einander, weil dann X^2 eine Tendenz hätte die Sphäre des Y^2 zu erfüllen, daran aber gehindert würde; was unmöglich ist, weil X^2 frei wirken soll. X^2 und Y^2 treffen also zusammen ohne auf einander einzuwirken.

Aber nicht nur X^1 und Y^1, sondern auch X und Y werden durch X^2 und Y^2 bestimmt (A in $A + B$ wird durch B^2 bestimmt). Die Anschauung ist in das Ich durch das wirksame Objekt gesetzt. Das Ich soll aber selbst seine Anschauung in sich setzen. Es hat die absolute Freiheit der Abstraktion und Reflektion. Durch diese hebt es die nothwendige Synthesis des Y^2 mit ihrem Wirkungskreise auf und setzt in denselben statt Y^2 eine Mehrheit von Kräften, wodurch Y^1 in eine Mehrheit von Objekten zerfällt, deren Sphären sich zu einander verhalten, wie oben die Sphären von X^1 und Y^1. Dasjenige, in Bezug auf welches die Objekte der Anschauungen (äusserlich, nicht durch innere Merkmale) verschieden bestimmt sind, ist also, als ausgedehntes und ins Unendliche theilbares Continuum, der Raum[1]. Wenn die Einbildungskraft in der Sphäre des Y^1 sich ein anderes Objekt vorstellt, sondert sie den Raum von dem ihn erfüllenden Dinge ab. Der Raum wird als leer oder als erfüllt, aber in beiden Fällen als derselbe Raum, mithin als vom Objekte unabhängig

[1] A. a. O. 400.

gesetzt (A in A + B wird durch A bestimmt); der Raum ist die subjektive Bedingung der Möglichkeit der äusseren Anschauung. Er bezieht sich aber immer auf eine Kraft, welche ihn durch ihre Äusserung (das Objekt) erfüllen soll; Extensität ist ohne Intensität nicht möglich (der leere Raum, A + B durch A kann nicht einseitig festgehalten werden). Und keine Raumbestimmung ist möglich ohne einen schon erfüllten Raum (das Subjekt orientirt sich nicht am Raume, sondern an einem objektiven Ortverhältniss, an der Sonne, der Magnetnadel u. s. f.); dieser Raum steht aber selbst in keinem Verhältniss zum unendlichen (absoluten) Raum. Alle Ortsbestimmung ist relativ (wird beliebig angenommen; woraus schon die Idealität des Raumes ersehen werden kann).

Die Anschauung setzt ihr Objekt in den leeren Raum durch absolute Spontaneität. Dieses Setzen wird als zufällig auf das Ich als Substanz bezogen; X und Y sind Accidensen des Ich. (Z. B. Ich stehe im Walde. Die Lage der Bäume unter einander verändert sich mit meinem Standpunkte. Meine Anschauung des Waldes hängt von mir ab. Meine zufälligen (beliebigen) Ansichten von ihm und das objektive Raumverhältniss haben nur den allgemeinen leeren Raum gemeinsam. Vorstellung und Ding sollen aber auf einander bezogen werden. Ich soll den wirklichen Wald sehen.) Ohne die Freiheit der Abstraktion werden die Dinge nicht in den Raum gesetzt. Die Dinge müssen auf einander in einem Ganzen bezogen werden, welches von den Dingen abgesondert werden muss. Diese Freiheit ist aber eingeschränkt durch das Gesetz, dass die Anschauung Nichts in den leeren Raum setzen kann ohne es auf einen schon erfüllten (X auf Y) zu beziehen. Die Schwierigkeit ist also diese. Wenn die Ortsbestimmung nur vom Ich abhängt, so wird das Objekt und damit die Anschauung selbst unmöglich; wenn die Freiheit der Einbildungskraft dagegen beschränkt ist, so ist die Anschauung und damit das Objekt selbst unmöglich. Diese Schwierigkeit wird gehoben, indem gezeigt wird, dass die Anschauung (X und Y) und das Angeschaute (X^1 und Y^1) in verschiedenen Reihen bestimmt sind. Die Anschauung wird bestimmt in der Zeit und das Angeschaute im Raume; durch die Form der Zeit hebt sich X als frei von X^1 als im Raume

gebunden ab, ohne dass der Zusammenhang von Vorstellung und Ding aufgehoben wird; denn Raum und Zeit werden selbst nothwendig auf einander bezogen.

Im Raume ist das Objekt dem Gesetz unterworfen, dass es als bestimmbar auf ein Bestimmtes bezogen werden muss. Die Wirksamkeit des Ich trifft im Raume zufällig mit der Wirksamkeit des Nicht-Ich zusammen; das Ich kann dabei jede bestimmte Äusserung des Nicht-Ich aufheben und statt deren eine andere setzen; aber es ist gezwungen jedes Objekt (X^1) neben einem im Raume schon daseienden Objekte (Y^1) zu setzen. Es muss aber seine Freiheit dadurch bewähren können, dass es die Ordnung umkehren und Y^1 durch X^1 so gut, wie X^1 durch Y^1 bestimmen kann. Das ist möglich nur wenn X^1 und Y^1 etwas mehr als das im Raume Bestimmbare und Bestimmte sind. Sie müssen also innere Merkmale (z. B. als roth, gelb u. s. w.) haben, wodurch sie sich, vom Raume abgesondert, festhalten und von einander unterscheiden lassen. Das gelbe und das rothe Ding schliessen sich im Raume wechselseitig aus; welches von den beiden als das bestimmbare in den Raum gesetzt werden soll, hängt von der absoluten Spontaneität des Ich ab, welches frei die Richtung wählt, nach welcher es den Raum durchlaufen will. Diese Freiheit soll gesetzt werden. Wir wissen schon, dass die freie Wirksamkeit des Ich sich auf ein Objekt beziehen muss. Jedes Objekt (X^1 oder Y^1) ist Produkt der freien Wirksamkeit des Nicht-Ich ($A + B$ durch B); für das Ich ist es aber da nur als sein Produkt ($A + B$ durch A). Nichts ist Objekt ohne dass die Wirksamkeiten des Ich und des Nicht-Ich in Etwas zufällig zusammentreffen. Den Vereinigungspunkt setzt die Einbildungskraft als zufällig, indem sie die Äusserung des Nicht-Ich, d. h. das bestimmte Objekt (X^1), welches vermittelst dieses Punktes mit dem wirksamen Ich verbunden wird, davon abgesondert und statt dessen ein unbestimmtes Produkt (Objekt überhaupt) in ihn setzt. Der Vereinigungspunkt hängt von der freien Einbildungskraft ab, denn er kann von der Wirksamkeit des Nicht-Ich abgesondert gesetzt werden. Aber auch das Setzen eines bestimmten Objekts (X^1) in diesen Punkt soll das Merkmal der Zufälligkeit an sich tragen, weil es durch absolute Spontaneität des Ich geschehen soll. Es muss ihm daher ein

anderer Punkt entgegengesetzt werden, mit welchem ein bestimmtes Objekt (Y^1) nothwendig verbunden ist, und die Synthesis von X^1 mit seinem Punkte als zufällig auf die Synthesis von Y^1 mit dem seinigen als nothwendig bezogen werden. Die letztere muss also als schon geschehen gesetzt werden, nicht aber jene. Wenn von dem Verhältnisse zu X abgesehen wird, so ist die Synthesis des Y selbst zufällig, setzt mithin eine fernere Synthesis von einem Objekte (Z^1) und einem Punkte voraus, von welcher wiederum dasselbe gilt. Neben der wechselseitigen Reihe der Punkte im Raume, vermittelst welcher die Objekte sich auf die freie Wirksamkeit des Ich beziehen, entsteht demnach eine zweite, nur einseitige Reihe von Punkten in der Zeit, vermittelst welcher die Ortsbestimmung der Dinge im Raume als frei gesetzt wird. Die Objekte (X^1 und Y^1) werden mittelbar durch die Anschauungen (X und Y), d. h. die äussere Anschauung wird vermittelst der inneren in der Zeit bestimmt. Der zufällige Zeitpunkt ist der gegenwärtige (jetzt kann ich auf jedes Objekt beliebig reflektiren; was geschehen ist, ist aber geschehen). Durch diesen Punkt sind alle Dinge mit dem Ich vereinbar; demnach sind sie alle an sich zugleich. Die Vergangenheit ist für uns nur, insofern sie in der Gegenwart gedacht wird. (Nichts ist an sich vergangen; daraus kann man die Idealität der Zeit ersehen.) Und umgekehrt, ohne Vergangenheit keine Gegenwart; »es giebt keinen ersten Moment des Bewusstseins, sondern nur einen zweiten». Im Raume sind die Dinge zugleich (die verschiedenen Ansichten des Waldes wären ohne Zeit unmöglich, denn sie würden sich aus der einzigen Form der Anschauung verdrängen; der Raum selbst wäre dann unmöglich, und damit wäre die Freiheit der Einbildungskraft aufgehoben); in der Zeit sind sie nach einander. Raum und Zeit werden daher durch einander gemessen; dadurch werden Vorstellung und Ding vereinigt[1].

Das Ich steht jetzt auf dem Standpunkte der Reflexion, auf welchem Kant in der Kritik der r. Vft Zeit, Raum und ein Mannigfaltiges der Anschauung als Thatsachen seiner Untersuchung zu Grunde legte. Als Handlungen erscheinen sie nicht,

---

[1] A. a. O. 402—411.

weil das Ich seiner Thätigkeit sich nicht bewusst ist; als Handlungen sind sie aber hier auf dem transscendentalen Standpunkte anerkannt. Die Deduktion von ihnen als Handlungen, welche dem Ich selbst nothwendig als Thatsachen erscheinen, ist ziemlich verwickelt, und wir halten es für gerathen noch eine übersichtlichere und freiere Darstellung der Hauptpunkte hier folgen zu lassen.

Das Schweben der Einbildungskraft (zwischen dem endlichen Subjekt und der unendlichen Thätigkeit) wird gesetzt als ruhender Stoff, welcher, um auf das Ich bezogen zu werden, reine Thätigkeit enthalten muss. Der Gegensatz der reinen und nicht-reinen Thätigkeit wird gehoben durch das Setzen einer (aller Thätigkeit des Ich) völlig entgegengesetzten Thätigkeit, welche als Bedingung weggedacht oder mitgedacht wird. Das Beziehen des Stoffes auf das Ich ist die Empfindung; der Stoff als bezogen ist das Empfundene. Das Empfindende und die vom Ich ausgeschlossene Thätigkeit sind im Empfinden nicht verbunden. Das Ich soll daher das Empfinden in sich setzen; das geschieht durch Gegensetzen. Der Stoff ist als unterdrückte Thätigkeit gesetzt, also muss das Empfinden als wirkliche Thätigkeit gesetzt werden. Der Gegensatz der Empfindung und des Empfundenen fordert einen Beziehungsgrund, welcher Thätigkeit und Leiden enthalten und dem Ich zukommen muss, weil durch ihn die Entgegengesetzten als vereinigt auf das Ich bezogen werden sollen. Dieses Dritte ist ein bestimmtes Setzen eines Bestimmten; als Setzen kommt es dem Ich zu, welches Realgrund ist, weil es etwas Bestimmtes setzt; als bestimmtes Setzen ist es Leiden, kommt mithin dem Nicht-Ich als Idealgrunde zu. Um die Synthesis zu ermöglichen müssen Real- und Idealgrund als dasselbe verbunden werden. Als Beziehungsgrund der Empfindung und des Empfundenen sind das Ich und das Nicht-Ich dasselbe und das Beziehen ist Anschauen, welches wirkliche und unterdrückte Thätigkeit verbindet, indem das Ich das Nicht-Ich anschaut. Das Anschauen ist Bestimmen und Begrenzen, denn nur als solches enthält es Thätigkeit und Leiden als nothwendig verbunden (Bestimmen setzt etwas zu bestimmendes, und Begrenzung setzt Thätigkeit voraus). Das Ich muss also sich als begrenzt setzen um das Empfinden auf sich beziehen

zu können. Es begrenzt sich, indem es etwas von sich ausschliesst, und es setzt sich als begrenzt, indem es über das Ausgeschlossene reflektirt, mithin die Grenze überschreitet und dem begrenzten Ich ein unbegrenztes Ich entgegensetzt. Diesem kommt ideale, jenem reale (vom Nicht-Ich abhängende) Thätigkeit zu. Das Anschauen enthält also den Gegensatz von idealer und realer Thätigkeit. Dieser wird aufgehoben durch eine ideale Thätigkeit, welche auf das Nicht-Ich bezogen oder nicht bezogen werden kann. Wie oben die Thätigkeit des Stoffes als gehemmte oder nicht-gehemmte, so wird hier das Empfinden als auf das Reale und das Ideale gehend gesetzt und auf das Ich bezogen. Das Beziehen ist Anschauen, weil die ideale Thätigkeit, welche im Empfinden enthalten ist, von der idealen Thätigkeit des beziehenden Ich hier nicht unterschieden wird, das Ich also seiner Thätigkeit sich nicht bewusst ist.

Das Empfinden ist als wirkliche (auf das Wirkliche gehende) Thätigkeit in das Ich gesetzt; die unterdrückte Thätigkeit (das Empfundene) ist aber dabei ausgeschlossen (die reale Thätigkeit geht nur bis zu ihrer bestimmten Grenze); sie muss aber ebenfalls in das Ich aufgenommen werden. Das Begrenzende wird selbst begrenzt, indem es vom Ich ausgeschlossen wird. Was begrenzt wird, muss der begrenzenden Thätigkeit zugänglich sein. Durch die Begrenzung wird also das Empfundene auf das Ich bezogen. In der Empfindung geschah dies durch das Setzen der zufälligen Bedingung des Empfundenen (denn wenn von dieser abstrahirt wird, ist das Empfundene reine Thätigkeit). Dieses Setzen wird hier bestimmt als Setzen (einer unbestimmten) und Nicht-Setzen (einer bestimmten Grenze), welche Handlung sich auf ein zugleich Gesetztes und Nicht-Gesetztes (nämlich die Thätigkeit des Nicht-Ich) bezieht. Sie ist mithin real und ideal zugleich, wie die gesetzte Grenze. Als Grenze, die ins Unbegrenzte hinausgeschoben wird, ist das Empfundene auf das Ich beziehbar. Das Setzen und Nicht-Setzen ist Anschauen; das Angeschaute ist die unendlich ausgedehnte Grenze. (Die reale Thätigkeit ist Substrat des Ich; die von dem ausgeschlossenen oder hinausgeschobenen Nicht-Ich abhängige, aber vom Ich frei gesetzte Begrenzung ist Substrat für das Nicht-Ich; die beziehende Thätigkeit ist die

ideale; dasjenige, worauf bezogen wird, ist ebenfalls ideale Thätigkeit; die ganze Handlung ist demnach Anschauung.)

Wir haben jetzt das Empfinden und das Empfundene auf das Ich bezogen; jenes durch innere Anschauung der wirklichen Thätigkeit, dieses durch äussere Anschauung der ins Unbegrenzte hinausgeschobenen Begrenzung. Beide sollen als verbunden gesetzt werden. In beiden haben wir eine ideale und eine reale Thätigkeit unterschieden, welche erst verbunden werden müssen. Die ideale ist gesetzt als Gegensatz der realen Thätigkeit; sie unterscheiden sich durch die bestimmte Grenze, welche jene überschreitet, diese nicht. Das Ueberschreiten ist nicht möglich, ohne dass die Grenze in die ideale Thätigkeit als mögliche Grenze übertragen wird, und eine zweite Grenze ins Unbegrenzte mitgenommen wird (um das Entfernen von der ersten zu bestimmen). Ohne begrenzte Thätigkeit ist keine ideale zu unterscheiden, und ohne unbegrenzte keine reale. Jetzt sollen sie als dieselbe Thätigkeit gesetzt werden; es ist aber klar, dass wenn die Thätigkeit die Grenze überschreitet, so kann das Ich sich nicht als begrenzt setzen. Sie müssen durch einen anderen Unterscheidungsgrund, als die Grenze, von einer neuen idealen Thätigkeit auf einander bezogen und verbunden werden. Wir wissen, dass das Ich an sich unendliche Thätigkeit (Sichsetzen) ist; es hat aber die Aufgabe für sich zu sein, was es ist. Es muss über sich als unendlich reflektiren, begrenzt aber dabei seine Thätigkeit. Durch dieses Begrenzen wird das Ich für sich, findet sich, indem es sich ein Begrenzendes entgegensetzt. Das Reflektiren enthält demnach Gefühl der Begrenztheit und Anschauung des Begrenzenden. Erst dadurch wird das Empfinden möglich; es soll auf Subjekt und Objekt bezogen werden; dann müssen aber das Subjekt durch das Gefühl und das Objekt durch die Anschauung gesetzt werden. Das Begrenzende (Nicht-Ich) ist Produkt der unendlichen (nicht reflektirten) Thätigkeit des Ich (welche dennoch immer die Aufgabe der Reflexion voraussetzt und in dieser Hinsicht bestimmt ist). Als Produkt wird es auf das Ich bezogen, indem auf die Thätigkeit reflektirt wird; dann wird aber diese begrenzt; das Produkt wird aber als unendlich auf das Ich bezogen, indem das Ich absolutes Selbstbestimmen sich zuschreibt, weil es frei von jeder Begrenzung

abstrahirt. Wie kann aber das freie Ich sich begrenzt fühlen? Im Allgemeinen ist klar, dass was keine Selbstthätigkeit hat, sich nicht begrenzt fühlen kann, und das die Freiheit sich an einer Begrenzung bewähren muss. Das freie Produciren muss mithin durch die Reflexion abgebrochen, und das Produkt muss fixirt werden; das abbrechende Reflektiren wird selbst durch eine neue Reflexion abgebrochen und fixirt als unmittelbare Anschauung des ersten Produktes als Objekt; diese Reflexion wird ihrerseits gesetzt als das freie Reproduciren des Objekts; als schwebende (freie) Anschauung durchstreift sie die äussere Anschauung und nimmt ihr Objekt in sich als Bild auf, indem sie die Merkmale des Dinges in sich selbst setzt. Die unmittelbare Anschauung verbindet demnach (als Mittelanschauung) das freie Bild und das nothwendige Ding. An sich ist das Ich als produktive Einbildungskraft frei; für sich ist es als reproducirende Einbildungskraft frei und begrenzt zugleich; denn absolute Freiheit des Bildens würde das Ding aufheben (das Bild wäre kein Nachbild); und umgekehrt würde bei völliger Gebundenheit des Bildens kein Bild sich vom Dinge unterscheiden lassen. Äussere und innere Anschauung müssen demnach verbunden werden, so dass das Ding bestimmbar und das Bild bestimmt sind. Jenes ist bestimmbar als Substanz, deren Accidensen zufällig sind (in der Abstraktion aufgehoben werben können); dieses ist bestimmt, weil jede in die Reflexion aufgenommene Eigenschaft sich auf ein nothwendiges Sein bezieht. Durch die freie Abstraktion wird die Eigenschaft als zufällig gesetzt; weil das Ich nicht darüber reflektirt, setzt es die Eigenschaft als zufällig in Bezug auf das Sein, d. h. als freie Wirkung des Dinges. Wenn das Ich dabei stehen bleibt, so ist das Ding allein frei und das Ich selbst ein nur leidender Spiegel oder Form der in ihm sich sammelnden Eindrücke. Das Ich muss, weil es an sich frei ist, das Bild auf ein nothwendiges Ich beziehen und als dessen freie Äusserung anerkennen. Diese entgegengesetzten Stufen der Reflexion müssen in der Anschauung durch ein Mittelglied verbunden werden, in welchem das Ding und das Ich als frei wirkende Substanzen zufällig zusammentreffen. Dieses Mittelglied darf nicht die freie Wirksamkeit der Glieder beeinträchtigen, hat folglich selbst keine Wirksamkeit oder Realität,

muss sich aber dennoch an sich unterscheiden und festhalten lassen. In ihm treffen nur die Äusserungen der entgegengesetzten Substanzen (Ding an sich und Ich an sich) als Vorstellung und Eigenschaft zusammen, ohne dass die eine auf die andere einwirkt. Dem Ich scheint es auf diesem Standpunkte, dass die Vorstellung ganz unabhängig vom Dinge da ist und nur zufällig mit dessen Eigenschaft zusammenfällt, und umgekehrt. Diese Zufälligkeit kann aber nicht gesetzt werden, wenn nicht eine nothwendige Verbindung von Vorstellung und Eigenschaft in einem Mittelgliede entgegengesetzt wird. Wenn das synthetische Verhältniss von Vorstellung und Ding möglich sein soll, müssen folglich mehrere Mittelglieder als ein Ausgedehntes gesetzt werden (denn von der nothwendigen Verbindung muss das zufällige Zusammentreffen ausgeschlossen werden). Wie die Äusserungen (Vorstellungen und Eigenschaften), so verhalten sich auch ihre Ursachen. Weil diese Kräfte sind, so sind die Mittelglieder Wirkungskreise. Indem diese sich ausschliessen, berühren sie sich und setzen dadurch einen gemeinsamen Wirkungskreis; das Mittelglied ist also kontinuirlich. Das Ich waltet in dem Mittelgliede mit unbedingter Kraft (Vermögen der Abstraktion); es kann eine vorhandene Eigenschaft aufheben (in der Abstraktion) und in dasselbe Mittelglied mehrere Eigenschaften setzen und auf eine Mehrheit von Kräften beziehen. Weil diese ihre besonderen Wirkungskreise haben müssen, ist das Mittelglied ins Unendliche theilbar. Der Raum ist die gemeinsame Wirkungssphäre des Ich und des Nicht-Ich, in welcher Bild und Ding als von einander unabhängig gesetzt werden. Er ist aber bestimmt nur als einzelner Raum, welcher als leerer (bestimmbarer) Ort einen erfüllten voraussetzt, von welchem er ausgeschlossen ist. Das Ich ist an dieses Gesetz gebunden und verliert sich in dem Gegensatze der Ortsbestimmungen. Es muss daher den Raum als Form der äusseren Anschauung setzen, indem es ihm die Zeit als Form der inneren Anschauung entgegensetzt. In dem gegenwärtigen Moment ist die gesammte objektive Wirklichkeit vorstellbar. Was als erfüllter Ort die Freiheit des Ortsbestimmens einschränkte, wird nun als vergangenes, mithin an sich zufälliges oder ideales Moment gesetzt, wodurch der Gegensatz der Idealität und der Realität im blossen Raume aufgehoben wird.

Wir haben gesehen, wie das Ich das Schweben der Einbildungskraft als Stoff setzt, diesen in der Empfindung auf sich bezieht, und in der Anschauung sich als empfindend setzt. Das Ich reflektirt über seine Thätigheit, welche dabei als das schon gesetzte Produkt betrachtet wird; es reflektirt wiederum über die Thätigkeit dieses Reflektirens, u. s. w.; auf den Stufen der Reflexion hebt es sich zu sich selbst, indem es diese Stufen als seinen Inhalt setzt (das Ansichsein als Fürsichsein). In diesem Uebergehen von der einen Form der Thätigkeit zur anderen müssen aber alle früheren Stufen aufbewahrt werden, sonst kommt kein Inhalt, sondern nur eine einfache, ins Unendliche wiederholte Reflexion heraus. Durch die ganze Thätigkeit geht mithin ein Fixiren und Festhalten, welches in der Vernunft gegründet ist, aber auf den Verstand als ein besonderes Vermögen bezogen wird. Der Verstand ist ruhendes Vermögen — er giebt der Thätigkeit Ruhe, bringt sie zum Stehen, verständigt sie; er macht das Ideale zum Realen, ist Vermögen des Wirklichen. Als begriffen im Verstande streift die Handlung der Einbildungskraft den Karakter der Thätigkeit ab und erscheint dem Ich als etwas dem Verstande Gegebenes. Nur im Verstande sind die Dinge als solche gegeben; auf dem Standpunkte des Verstandes — »dem Reflexions-Standpunkte» — steht das natürliche Bewusstsein; die transscendentale Reflexion geht über den Verstand hinaus, nicht zu Dingen als dem an sich Wirklichen, sondern als durch Vernunft und Einbildungskraft gesetzten Bedingungen. Die Vernunft fixirt die Einbildungskraft; das fixirte Produkt ist als fertiges Ding Bedingung des Verstandes, welcher nur in Bezug auf fixirte Produkte als Vermögen oder Behälter gesetzt wird [1].

Der gegenwärtige Zeitpunkt ist, nach unserer obigen Ausführung, synthetisches Glied der Anschauung und der objektiven Wirklichkeit überhaupt. Die Gegenwart kann nicht leere Anschauung sein, sondern das Ich muss etwas überhaupt anschauen. Das Ich fühlt sich begrenzt, und dieses Fühlen wird im Verstande fixirt als Nothwendigkeit. Dabei ist aber das Ich an kein bestimmtes Objekt gebunden; es schwebt zwischen Setzen und Nicht-Setzen, und dieses Schweben wird ebenfalls

[1] S. W. I: 233—4.

fixirt als Möglichkeit. Die innere Anschauung schwebt als reproduktive Einbildungskraft zwischen verschiedenen Merkmalen des Objekts, und dieses Schweben wird als Wirklichkeit im Verstande fixirt; das Wirkliche ist fixirtes Bild. Der Verstand bestimmt als denkend das fixirte Objekt als etwas Gedachtes. Dieses Denken ist eine unabhängige Thätigkeit, inwiefern das Ich sich selbst zum Denken des Objekts bestimmt. Dem Objekt muss aber auch eine unabhängige Thätigkeit zugeschrieben werden; es muss durch innere Thätigkeit sich selbst dazu bestimmen, dem Verstande als Gegenstand zu begegnen. (Wenn das Objekt sich dem Verstande entzieht, wird nichts *gedacht;* wenn aber der Verstand sein Objekt producirt, wird *nichts* gedacht.) Das Selbstbestimmen zum Denken eines bestimmten Objekts muss gesetzt werden, indem eine selbstbestimmende Thätigkeit, welche von jedem bestimmten Objekte abstrahirt, entgegengesetzt wird. Beide werden verbunden und fixirt als die Urtheilskraft. Diese ist das freie Vermögen der Abstraktion (von jedem bestimmten Objekt) und Reflexion (über ein bestimmtes). Verstand und Urtheilskraft setzen mithin einander voraus; diese bethätigt sich nur an einem im Verstande fixirten Objekt; jener hat ein Objekt (denkt etwas Gedachtes), nur wenn durch diese das Objekt als gedachtes (was auch hätte nicht gedacht werden können) bestimmt wird.

Wie der Verstand durch die Urtheilskraft, so wird auch das Gedachte durch ein Nicht-gedachtes — das an sich Denkbare — bestimmt. Beide werden mit einander verbunden; kein Denkbares, kein Gedachtes; und umgekehrt kein Denkbares ohne als solches gedacht zu werden. Wir sind folglich noch in der Wechselbestimmung befangen; nichts ist an sich denkend oder denkbar. Das Urtheilen ist keine reine unabhängige Thätigkeit, sondern setzt ein Objekt überhaupt, welches durch sich selbst denkbar sein muss, voraus, ist mithin objektive Thätigkeit. Diese wird als solche bestimmt, indem eine Thätigkeit, welche von allem Objekte überhaupt abstrahirt, entgegengesetzt wird. Diese Thätigkeit hebt mit dem Objekte auch die darauf gehende Einbildungskraft auf; es bleibt nichts als das Gesetz der absoluten Abstraktion (von dem Objekt überhaupt). Das Gesetzgebende in dieser Thätigkeit ist die reine

theoretische Vernunft; das sich nach dem Gesetze Bestimmende ist das Ich als blosses Subjekt, welches durch unabhängige Thätigkeit sich selbst bestimmt als dasjenige, was durch das absolute Abstraktions-Vermögen nicht aufgehoben wird, und das Objekt bestimmt als dasjenige, was aufgehoben werden kann. Damit haben wir das reine theoretische Ich (nicht als Thatsache des Bewusstseins, denn das empirische Bewusstsein kann in keinem Zeitpunkte alle empirische Bestimmtheit abstreifen, sondern) als das Gesetz, nach welchem alles Nicht-Ich vom Ich unterschieden werden kann.

Das Ich bestimmt sich selbst als das nicht-Aufzuhebende. Dieses Bestimmen bezieht sich auf eine nicht bestimmende Thätigkeit. Das Ich ist nämlich als das schlechthin Bestimmte gesetzt um von dem Nicht-Ich unterschieden zu werden; dieses wird mithin als das schlechthin Unbestimmte gesetzt um die Reflexion auf das Ich zu ermöglichen. Wenn dagegen diese Bedingung des Selbstbewusstseins in die Reflexion hereingezogen wird, dann geht das Ich heraus und übernimmt selbst die Rolle des Unendlichen (Unbegrenzten), wodurch das Nicht-Ich bestimmt wird. Das Selbstbewusstsein ist absolute (nicht aufzuhebende) Reflexion, welche sich auf eine absolute (alles Objekt aufhebende) Abstraktion bezieht; in dieser Abstraktion wird das Aufgehobene gesetzt als gänzlich unbestimmt; das Selbstbewusstsein ist demnach Setzen eines schlechthin Bestimmten und eines schlechthin Unbestimmten, welche auf einander bezogen werden. Das empirische Bewusstsein trägt auf das Nicht-Ich die Bestimmtheit des Ich über, und ist dabei in der Antinomie befangen, dass das Ich selbst als das Unendliche (Unbestimmte) gesetzt wird, wenn auf das Objekt reflektirt wird, das Objekt aber in der Reflexion auf das Subjekt als das Unendliche gesetzt wird. Das reine Selbstbewusstsein hebt diese Antinomie auf, indem es das Nicht-Ich, als unbestimmt oder als bestimmt, nur als Bedingung des Selbstbewusstseins setzt. Die theoretische WL. kehrt durch ihren Schluss in ihren Anfang als geschlossener Kreis zurück. Der theoretische Grundsatz: »das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich» ist auch ihr Schlusssatz. Alle Formen des theoretischen Bewusstseins sind aus ihm ab-

geleitet und er selbst als deren letzte Bedingung gerechtfertigt worden [1].

III. Der praktische Theil der Wissenschafts-Lehre.

Wir haben als Philosophen den theoretischen Grundsatz aus dem dritten Grundsatze der allgemeinen WL. entwickelt, die in ihm enthaltenen antithethischen Bestimmungen aufgesucht und auf eine Grundsynthesis zurückgeführt, welche als das Urfaktum des theoretischen Bewusstseins aufgestellt worden ist. Aus diesem Urfaktum haben wir dann das Ich von der einen Stufe der Reflexion zur anderen sich emporarbeiten sehen, bis es sich als reines Selbstbewusstsein setzend den theoretischen Grundsatz als seine Grundform anerkannt hat. Als Anfang der künstlichen Reflexion hatte er noch formale und problematische Gültigkeit; jetzt als Ende der natürlichen Reflexion hat er reale und apodiktische Bedeutung erhalten. Das Ich ist für sich als Selbstbewusstsein bestimmt nur durch Gegensetzen des unbestimmten Nicht-Ich. Jenes ist das Nichtaufzuhebende, dieses ist nur als Bedingung oder Bestimmung des Ich gesetzt. Das Ich, welches wir beobachten, sieht auf diesem Standpunkte in dem Nicht-Ich nur seine eigene Handlung, durch welche es sich selbst bestimmt; wir aber, die wir dieses Ich konstruirt oder seine Genesis beobachtet haben, wissen, dass die Reflexion auch auf dem Standpunkte des reinen Selbstbewusstseins den Gegensatz von Ich und Nicht-Ich nicht überwunden hat, weil sie selbst, ihrer Wirklichkeit nach, ihn voraussetzt. Es ist unwidersprechlich klar, dass das natürliche Bewusstsein, als Selbstbewusstsein, das Nicht-Ich als seine Bedingung in sich zurücknimmt, und dass für jenes kein Nicht-Ich da sein kann ohne von ihm gesetzt zu werden. Wir sehen aber tiefer und wissen, dass die Wurzel des Selbstbewusstseins bedingt ist. Das Schweben der Einbildungskraft setzt eine Aufgabe (einen Anstoss) voraus. Wenn diese aufgehoben wird, fällt das Urfaktum und damit dessen Gipfel, das reine Selbstbewusstsein

[1] A. a. O. 238–245.

weg. Der theoretische Grundsatz, als Resultat, ist zwar nicht seinem Inhalte, aber dennoch seiner Form nach bedingt. Was das Ich in sich vorstellt, ist sein Produkt; das Vorstellen ist, als vorgestellt, selbst als Handlung im Ich begründet, an sich weist es aber über das Ich auf das Nicht-Ich hinaus. Dass das Ich als (theoretische) Intelligenz durch das Nicht-Ich bedingt ist und diese Bedingung durch keine Reflexion abstreifen kann, lässt sich schon daraus entnehmen, dass die Intelligenz aus dem einen der beiden in dem dritten Grundsatze enthaltenen Gegensätze abgeleitet worden ist. Wir dürfen bei dem theoretischen Grundsatze nicht stehen bleiben, sondern von ihm zum dritten Grundsatze zurückgehen; was nicht eher möglich ist, als wir den praktischen Grundsatz ebenfalls erschöpft und mit dem theoretischen verbunden haben.

In dem Satze des Selbstbewusstseins setzt sich das Ich als bestimmt durch das Nicht-Ich, welches als das schlechthin Unbestimmte gesetzt wird. Das praktische Ich setzt das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich. Das Nicht-Ich hat jetzt als Bedingung des Selbstbewusstseins die geforderte Realität erhalten. Die Analyse des praktischen Grundsatzes wäre in einer mit der theoretischen WL. parallelen Reihe auszuführen; Fichte knüpft sie aber, der Kürze halber, unmittelbar an diese an. Als Bewusstsein ist das Ich abhängig, es soll aber, dem ersten Grundsatze zufolge, unabhängig sein. Das ist möglich nur dadurch, dass es seine Bedingung (das Nicht-Ich) durch sich selbst bestimmt. Es wäre dann in einer Rücksicht, als Intelligenz, bedingt, aber in einer anderen, als praktische Vernunft, unbedingt. Das Nicht-Ich wäre in umgekehrter Beziehung unbedingt und bedingt; es nimmt die Mittelstellung zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft ein; die Vernunft schliesst es völlig in sich ein.

Die Thätigkeit, welche das Nicht-Ich bestimmt, muss als Grund (Ursache) eines bestimmten Leidens bestimmte Thätigkeit sein. Diese kann nicht in das vorstellende Ich, welches Grund des Nicht-Ich ist nur als vorgestellten, aber nicht als das Ich zur Thätigkeit anregenden, sondern muss in das absolute Ich gesetzt werden. Die bestimmte Thätigkeit widerspricht aber der absoluten Thätigkeit, wodurch das Ich sich selbst setzen soll, denn inwiefern es das Nicht-Ich setzt, schränkt es sich selbst ein. Das

absolute Ich kann keine Kausalität haben (als Grund eines Leidens) ohne sich selbst als endlich zu setzen; es soll sich aber als unendlich setzen. Unendlich ist das Ich als reine (in sich zurückgehende) Thätigkeit (wobei Produkt und Thätigkeit unmittelbar Eins sind); als endlich hat es objektive (sich einen Gegenstand setzende) Thätigkeit. Jene muss Ursache von dieser sein dadurch, dass das Ich sich durch die reine Thätigkeit zur objektiven bestimmt. Nach dem zweiten Grundsatze setzt das Ich ohne allen Grund einen Gegenstand (ein gegenstehendes Nicht-Ich). Als Setzen ist dieses Gegensetzen unendlich (unbedingt). Das Gesetzte muss, nach dem dritten Grundsatze, im Ich liegen, mithin eine Thätigkeit sein; als entgegengesetzte Thätigkeit muss sie aber ausser dem Ich — als Gegenstand oder im Gegenstande gesetzt sein. Sie kann nicht ausser dem genannten unendlichen Setzen fallen, sondern muss als entgegengesetzt sich auf eine andere Thätigkeit beziehen, welche als im Ich vorhanden gesetzt sein muss nicht nur als überhaupt gesetzt, sondern als Bedingung der objektiven Thätigkeit. Als Bedingung der im Gegenstande liegenden Thätigkeit ist sie durch die reine Thätigkeit des Ich gesetzt, vom Gegenstande unabhängig und unendlich. Weil sie die objektive Thätigkeit erst ermöglicht, ist sie die bestimmende und diese die bestimmte. Als entgegengesetzte müssen sie durch einen Beziehungsgrund auf einander bezogen werden, wenn ein Objekt gesetzt werden soll; einen solchen haben wir aber nicht; das Ich setzt ohne allen Grund das Nicht-Ich und bezieht ebenfalls schlechthin seine objektive Thätigkeit auf die bestimmende Thätigkeit. Beziehen ist Gleichsetzen; inwiefern das Nicht-Ich als Gegenstand sich vom Ich unterscheidet, ist die Beziehung oder Gleichheit mit dem Ich nur gefordert. Diese Forderung ist aber absolut (Kants kategorischer Imperativ) und als solche im absoluten Sein des Ich gegründet. Durch diese absolute Forderung wird die in das Ich gesetzte unendliche Thätigkeit auf das Nicht-Ich bezogen, aber nicht als wirkliches Bestimmen, durch welches das Nicht-Ich auch seiner Form nach aufgehoben würde, sondern als Streben zur Bestimmung. Das unendliche Streben ist die Bedingung der Möglichkeit alles Objekts [1].

[1] A. a. O. 256—262.

Das theoretische Bewusstsein ist ohne praktische Vernunft nicht möglich, denn es ist bestimmt durch objektive Thätigkeit, welche möglich ist, nur wenn das Ich in sich unendliche Thätigkeit gesetzt und auf jene bezogen hat. Das Beziehen ist, als Handlung, absolut (in der absoluten Freiheit der Reflexion und des Willens tritt sie hervor); seinem Gehalte nach, als Beziehen, setzt es voraus, dass das Ich als Inbegriff aller Realität absolut gesetzt ist. Ein Objekt wird nur in Beziehung auf die unendliche Thätigkeit (Realität) gesetzt, welche in dieser Beziehung selbst als unendliches Streben gesetzt wird. Die unendliche Thätigkeit ist durch sich selbst nicht auf ein Objekt bezogen; aber als bezogen wird sie ihrem Wesen zufolge als Streben gesetzt. (Ein System, in dem die unendliche Thätigkeit an sich als Streben gesetzt wird, ist intelligibler Fatalismus.) Die unendliche Thätigkeit ist in dem absoluten Ich als reine Identität gesetzt; die objektive Thätigkeit wird als Differenz des Setzenden und des Gesetzten auf jene bezogen; jene ist Bedingung des Beziehens. Liegt aber nicht ebenfalls diese dem Beziehen zu Grunde? Um auf jene bezogen zu werden, muss sie in das Ich gesetzt werden; die Differenz kann aber nur als aufgehoben in das Ich (die Identität) gesetzt werden. Die objektive Thätigkeit wird also nur als gehemmte und wiederhergestellte Thätigkeit gesetzt, mithin ist sie an sich, als Bedingung des Beziehens, unmöglich. Der Unterschied (von Thätigkeit und Produkt) kann nur als aufgehoben auf die unendliche Thätigkeit bezogen werden. Was in der objektiven Thätigkeit dem Ich entgegensteht, ist ursprünglich in dem Ich gesetzt als ein Zustand seiner Thätigkeit, welcher mit einem anderen Zustande synthetisch verbunden ist (wechselt). In dem Beziehen ist mithin die objektive Thätigkeit als subjektiver-synthetischer Zustand enthalten, welchen wir als das Gefühl anerkennen werden. Als Bedingung der Möglichkeit des Gefühls wird die objektive Thätigkeit gesetzt, d. h. sie wird gesetzt als aufgehoben, indem sie als wirklich der Thätigkeit des Subjekts entgegengesetzt wird; sie ist mithin nicht Bedingung des Gefühls, sondern des Setzens des Gefühls; und sie wird durch das Gefühl auf die unendliche Thätigkeit oder das Streben bezogen [1].

[1] A. a. O. 262–7.

Indem die unendliche Thätigkeit durch das Gefühl auf das Objekt bezogen wird, ist sie selbst objektiv; und die endliche objektive Thätigkeit wird ihr entgegengesetzt. In dem Gefühl ist eine Thätigkeit enthalten, welche als Thätigkeit des Gegenstandes in das Nicht-Ich gesetzt wird, und eine, welche als den Gegenstand bestimmende endliche objektive Thätigkeit des Subjekts gesetzt wird. Die auf den Gegenstand durch das Gefühl bezogene unendliche Thätigkeit wird als unendliche objektive Thätigkeit gesetzt. Als bestimmt durch die endliche objektive Thätigkeit ist der Gegenstand wirklich; durch die unendliche ist er ideelles Objekt, d. h. Ideal. Als Ideal ist er durch die Thätigkeit und in sie gesetzt; indem er aber in der Reflexion von der Thätigkeit unterschieden wird, ist diese ebenfalls endlich. Durch diese Endlichkeit ist die unendliche Thätigkeit objektiv; diese Endlichkeit ist aber nicht die bestimmte der auf den wirklichen Gegenstand gehenden Thätigkeit, sondern unbestimmt. Indem das Ideal als endliches anerkannt wird, setzt sich die Thätigkeit ein unendlich Ideal; sie kann sich aber nicht eine entsprechende unendliche Kausalität zuschreiben ohne sich als Streben, und damit das Wirkliche und das darauf gehende Ich (das Subjekt) aufzuheben. Das Streben ist an die Reflexion und dadurch an die Endlichkeit gebunden [1].

Die unbedingte Kausalität des Ich (in Bezug auf das Nicht-Ich) ist aber unbedingt gefordert, denn das Ich soll nur von sich selbst abhängen; das Nicht-Ich, welches der Existenz der Intelligenz zu Grunde liegt, muss vom Ich selbst, als praktischer Vernunft, gesetzt werden. Wir haben schon gesehen, wie das Gefühl durch das Setzen eines Gegenstandes (der Anschauung) bestimmt wird, und wie die unendliche Thätigkeit als Streben auf den Gegenstand vermittelst des Gefühls bezogen wird. Der Gegenstand muss als Erklärungsgrund des Gefühls gesetzt werden; es muss aber gezeigt werden, wie diess möglich ist, dass das Ich nur sich selbst setzen soll. Das Ich muss sich als absolute Kausalität setzen, indem es in sich selbst dem bestimmbaren Ich ein bestimmbares Nicht-Ich entgegensetzt. Die Möglichkeit des dritten Grundsatzes soll aufgezeigt werden, dadurch dass der erste und der zweite Grundsatz als vereinbar

[1] A. a. O. 270.

gefunden werden. Die Limitation, durch welche das Nicht-Ich und das Ich verbunden werden, kann nicht in dem endlichen (bestimmten) Ich gegründet sein; sondern muss, der Möglichkeit nach, im unendlichen Ich enthalten sein. Das vom (endlichen) Ich Verschiedene muss im (unendlichen) Ich gesetzt sein, um für das Ich sein zu können. (Ein fremder Beobachter würde allerdings die Verschiedenen auf einander beziehen; das Ich soll aber selbst das Beziehende und das Bezogene, mithin unendlich und endlich, mithin mit sich selbst identisch aber dennoch von sich selbst unterschieden sein.) Es muss demnach mit dem Ich gleichartig sein; das Wesen des Ich ist die Thätigkeit; diese kann von der Verschiedenheit nicht getroffen werden. In ihr können aber Richtungen unterschieden werden; denn inwiefern sie überhaupt Richtung hat, muss sie verschiedene Richtungen enthalten. (Durch die Richtung werden Anfangspunkt und Ziel gegeben aber als auf einander bezogen, mithin in doppelter Beziehung.) Die reine Thätigkeit geht in sich selbst zurück und enthält, streng genommen, keine Richtung, weil Thätigkeit und Produkt unmittelbar Eins sind. Als solche ist sie reine Realität (absolutes Sein), aber sie wäre nicht für uns. Sie muss, weil sie alle Thätigkeit ist, auch die Intelligenz setzen, für welche sie ist. Die Intelligenz muss, als thätig, in der reinen Thätigkeit enthalten sein, welche mithin sich für sich selbst setzt. Um wirkliches (bewusstes) Ich zu sein muss es über sich reflektiren und sich setzen als das Sichsetzen. Als reflektirend enthält das Ich unterschiedene Thätigkeiten, erstens die ursprüngliche, über welche reflektirt wird, und zweitens die reflektirende, welche eine Thätigkeit vorfindet, welche sie als Sichsetzen setzt. Indem sie auf einander bezogen werden, wird der Reflexion eine centripetale Richtung zugeschrieben — als auf das schon gegebene Wesen des Ich gehend —; der ursprünglichen Produktion, welche nichts Bestimmtes, sondern nur die höchste Voraussetzung alles Bestimmens, gleichwie eine unendliche Sphäre setzt, wird centrifugale Richtung zugeschrieben, um sie von jener zu unterscheiden. Nur durch die Reflexion kommt demnach ein Unterschied in das Ich; die Reflexion muss aber selbst als Thätigkeit mit der reinen Thätigkeit zusammenfallen; nur als Richtung ist sie absolut spontan, gleichwie eine offene Seite des absoluten

Ich, wodurch es der Verschiedenheit zugänglich ist, oder die Möglichkeit des Bestimmens, die durch das absolute Ich selbst gesetzt ist, aber erst sich selbst als Möglichkeit von der Realität absondert. (Wenn von Gott die Rede wäre, so würden Reflexion und Sein — Bewusstsein und Gegenstand — vollkommen zusammenfallen; wir müssen unser Sein uns erklären und sind dabei an das Gesetz der Bestimmung gebunden. Was von der Seite des Bewusstseins als Gesetz erscheint, ist von der Seite des Seins absolute Freiheit; die Reflexion ist nicht Bedingung des Seins (des absoluten Ich), aber wohl umgekehrt.) Wenn ein wirkliches Bewusstsein möglich sein soll, so muss die centrifugale Richtung eingeschränkt und als centripetale gesetzt werden. (»Dass dies geschehe, als Faktum, lässt aus dem Ich sich schlechterdings nicht ableiten, wie mehrmals erinnert worden.»)

Das absolute Sein ist schlechthin durch sich selbst; die Reflexion ist durch das absolute Sein bedingt; sie ist eine in sich zurückgehende Thätigheit, die das ursprüngliche Sein in sich setzen soll. Sie soll demnach das unendliche Sein setzen, aber dabei seine eigene, nicht mit diesem Sein zusammenfallende, sondern nur auf das Sein gehende Thätigkeit. Sie geht also in das Sein hinein, dessen centrifugale Richtung verfolgend, muss aber dabei auf sich selbst gehen; sie bricht daher in demselben Moment die in das Unendliche gehende Richtung ab und schlägt die entgegengesetzte (centripetale) ein. Das absolute Sein ist reines Sichsetzen; in der Reflexion giebt es aber ein Setzen, welches nicht Sichsetzen ist. Sie ist nämlich mit dem Sein identisch, inwiefern sie nicht abgebrochen (reine oder schlechthin freie Thätigkeit) ist; sie ist vom Sein verschieden, inwiefern sie abgebrochen ist (sich als Reflexion von dem Sein unterscheidet). Sie setzt sich als abgebrochen, indem sie sich ein Nicht-Ich entgegensetzt. Die Reflexion hat demnach Aufgabe und Gesetz; jene ist die Identität mit dem Sein, dieses die Differenz; wenn eines von den beiden aufgehoben wird, ist die Erfahrung unmöglich. Sie soll das absolute Sein und sich selbst setzen, und das Gesetzte soll eins und dasselbe sein; es kommt aber ein endliches Sein und ein endliches Ich heraus. Das absolute Sein wird dabei nicht aufgehoben, dann wäre auch die Forderung der Identität aufgehoben, sondern sie bleibt als Voraussetzung

der Reflexion; nur in dieser wird es getheilt in Subjekt und Objekt. Wir haben demnach unterschieden 1) das ursprüngliche Sichsetzen und die Reflexion als dieselbe Thätigkeit in centrifugaler und centripetaler Richtung. Diese Erwägung erwies sich aber als eine transscendente, denn das erste Glied hat keine Richtung. Nur die Reflexion hat Richtung und damit unterschiedene Richtungen. Die reine Thätigkeit ist unendliche Linie ohne Anfang und Ende, als in sich zurückgehende unendliche Kreislinie; die reflektirende Thätigkeit setzt sich als begrenzte Linie, welche durch die unendliche gemessen wird. 2) In der Reflexion sind demnach unbegrenzte Thätigkeit und endliches Produkt unterschieden. Sie werden als unterschieden gesetzt, indem die unendliche Thätigkeit als ideales Produkt (Ideal, Aufgabe) auf das endliche Produkt als reales Sein bezogen wird. 3) Die producirende Reflexion ist, inwiefern sie das Ideal oder den unendlichen Gegenstand setzt, praktische Vernunft mit absoluter Kausalität; inwiefern sie das Reale setzt, ist sie theoretische Vernunft. Ohne unendlichen Gegenstand (als Masstab) kein endliches Objekt; ohne endliches Objekt kein Bewusstsein. Das praktische Ich verbindet folglich das theoretische Ich mit dem absoluten Ich. Das absolute Ich ist in der Reflexion als Idee und als Ideal enthalten, je nachdem es auf die reflektirende Thätigkeit oder auf deren endliches Produkt bezogen wird. Weil die Reflexion reine Thätigkeit sein soll, strebt sie das Ideal als alle Realität zu setzen; sie ist mithin Streben nach Kausalität überhaupt. Die absolute Kausalität geht nur auf das unendliche Sein als Masstab; die auf das Wirkliche gehende Kausalität ist Streben nach Kausalität überhaupt [1].

Das wirkliche (daseiende, empirische) Ich steht in Wechselwirkung mit äusseren Dingen; als theoretisches Vermögen (Bewusstsein) wird es durch die Dinge bestimmt (richtet sich in seiner Erkenntniss nach ihnen); als praktisches Vermögen (Wille) bestimmt es selbst die Dinge (giebt ihnen Zweck und Bedeutung durch Beziehung auf einen Trieb). Als Bewusstsein und Wille ist dieses Ich aber Produkt einer Thätigkeit, welche in dieser Wechselwirkung nicht begriffen ist, und im Bewusstsein oder in der Welt nicht angetroffen wird. Diese Thätigkeit ist das re-

[1] A. a. O. 271—7.

flektirende Ich, welches in zwei Richtungen sich bewegt und in beiden bedingt ist. Als praktische Vernunft setzt es das Sein, weil das absolute Ich, als Idee, von ihm unendliche Realität fordert; als theoretische Vernunft setzt es sich selbst als bestimmt durch das Sein, weil in ihr ein Gesetz vorhanden ist, welches das Selbstbewusstsein an die Bestimmung bindet. Dieses Ich verbindet das reine und das empirische Ich. Es hat einerseits Freiheit, denn es ist in den Bestimmungen seines Daseins schlechthin unabhängig (was es setzt, ist nur sein Produkt); andererseits setzt es aber Idee und Gesetz voraus. Diese sind in ihm vorhanden, aber nicht als sein Produkt; dadurch sind sie das erste Bewegende in seinem Wesen. Es setzt die Idee der Produktion für sich, indem es sie als Ideal auf ein reines Ich an sich bezieht; es setzt ebenfalls das Gesetz der Reflexion für sich, es auf ein Ding an sich beziehend, welches im Gefühle als entgegengesetzte Kraft gesetzt wird. Wenn es aber auch durch Anschauung in das Sein aufgeht, muss es dennoch sofort seiner selbst inne werden, und das Sein ist als sein endliches Produkt wiederum bedingt.

Die WL. ist demnach realistisch, indem sie lehrt, dass das Bewusstsein sich selbst erklären kann, nur wenn sie eine vom Bewusstsein unabhängige Realität, die als Kraft gefühlt wird, demselben zu Grunde legt. Sie ist aber transscendentaler Realismus, denn sie ist sich dessen wohl bewusst, dass die unabhängige Realität nur als Erklärungsgrund des Bewusstseins gedacht, keineswegs aber an sich erkannt wird. Das reflektirende Ich ist weder endlich noch unendlich, sondern schwebt zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit. Es setzt durch Anschauung eine begrenzende Realität und zieht durch Reflexion wieder diese Realität in sich herein; es dehnt sich als unendliches Streben über jede Begrenzung hinaus, bestimmt aber das Streben als bewusstes (intelligentes) in einem endlichen Produkte. Der Verstand ist endlich, indem er das Reale und das Ideale abgesondert festhält; die freie Reflexion ist als schwebend und strebend unmittelbare Synthesis von Idealität und Realität; in der Idee des absoluten Ich (Seins) sind Idealität und Realität reine thetische Einheit. Wer dagegen diese Idee für das wirkliche Ich nimmt und das absolute Sein von dem wirklichen Dasein nicht unter-

scheidet, ist Dogmatiker und Atheist. Der Dogmatiker ist transscendenter Idealist, wenn er das Reale als einseitig durch das Ideale bedingt auffasst; transscendenter Realist, wenn er umgekehrt die Idealität aus der Realität ableiten will. Die Erfahrung wird durch den Geist erklärt; der Geist ist aber endlich, denn alle Erklärung bewegt sich auf dem Felde der Endlichkeit. Das Bestimmen ist die Brücke, auf welcher die Erklärung vom Grunde zur Folge übergeht; von der wahren Unendlichkeit leitet aber keine Brücke in das Land der Endlichkeit hinüber. Durch den Begriff des Seins an sich wird die Endlichkeit oder der Widerspruch des endlichen Geistes anerkannt. Das Sein ist als unabhängige Realität im Ich enthalten, inwiefern die praktische Vernunft mit absoluter Freiheit handelt; es ist für das Ich als Erscheinung, indem das theoretische Vermögen es seinen Vorstellungsgesetzen unterwirft. Wenn das Sein für das Ich da ist, wird es aus dem (intelligenten) Ich herausgeworfen als Ding an sich und wiederum als etwas nur Gedachtes in das Bewusstsein hineingezogen. »Es ist nur da, inwiefern man es nicht hat; und es entflieht, sobald man es auffassen will.» Es muss dennoch als Gegenstand einer nothwendigen Idee allem Philosophiren zu Grunde gelegt werden, um das Verhältniss der theoretischen und der praktischen Vernunft zu bestimmen. Diese setzt den unendlichen Zweck, jene das endliche Mittel. Das Ich als unendlicher Selbstzweck setzt die Intelligenz mit ihrer Welt zur Erscheinung herab, und wird darum von der Intelligenz als Sein an sich angesehen. Das intelligente Ich hat die unbedingte Aufgabe den Gegensatz zur Objektivität zu überwinden und sich als alle Realität zu setzen, kann aber dieser Aufgabe nur durch einen Fortschritt ins Unendliche entgegenkommen. Der Gegensatz des ansichseienden und des fürsichseienden Ich ist der höchste Punkt der WL., welcher nicht überschritten werden kann, und er wird in den Grundformen des theoretischen und des praktischen Vermögens als Schweben und Streben bezeichnet. Diese sind die beiden Richtungen der Reflexion als Einheiten von Endlichkeit und Unendlichkeit. Das Streben verbindet Idee und Gesetz; das Schweben das der Idee gemäss gesetzte unendliche Sein und das dem Reflexionsgesetze gemäss gesetzte Subjekt[1].

[1] A. a. O. 277–285.

Der regressive Theil der praktischen WL. ist jetzt abgeschlossen. Das Setzen des Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich hebt mit dem unendlichen Streben des Willens an, wie das Setzen des Ich als bestimmt durch das Nicht-Ich mit dem Schweben der Einbildungskraft. Die reine praktische Vernunft ist das reflektirende Ich, inwiefern es das absolute Sein setzt; praktisches Vermögen ist dasselbe Setzen als Richtung, d. h. durch die entgegengesetzte Richtung (auf das Subjekt) bestimmt als unendliches Streben. Die reine theoretische Vernunft ist dasselbe Ich, inwiefern es das Setzen des Seins setzt; theoretisches Vermögen ist dieselbe Thätigkeit als bestimmte Richtung, d. h. als Schweben. Das praktische Vermögen bezieht das absolute Sein als das Seinsollende auf das Subjekt und das dadurch bestimmte Subjekt auf die Erscheinung oder das wirkliche Sein. Das theoretische Vermögen bezieht das wirkliche Sein auf das Subjekt und dieses als Vermögen eines schlechthin Unbestimmten auf das absolute Sein. Die theoretische WL. erklärt die subjektive Seite der Erfahrung, oder das Erkennen, — *wie* gesetzt wird; die praktische erklärt die objektive Seite, — *was* gesetzt wird, dasselbe als Mittel auf die ursprüngliche Realität als Zweck (das Seinsollende) beziehend. Nachdem das Princip jetzt, wie wir hoffen, mit genügender Ausführlichkeit und Klarheit dargestellt worden ist, können wir den progressiven Theil der praktischen WL. oder das System der Handlungen des praktischen Vermögens im Umrisse wiedergeben.

In dem unendlichen Streben sind die Richtungen (auf das Sein und auf das Subjekt) als Streben des Ich und Gegenstreben des Nicht-Ich enthalten. Das Streben ist eine Ursache, die keine Ursache ist, d. h. Thätigkeit ohne Kausalität, mithin begrenzte Kraft. Die begrenzende Kraft ist ebenfalls Thätigkeit ohne Kausalität. Das Streben enthält demnach entgegengesetzte Kräfte, welche sich das Gleichgewicht halten. Diese drei Momente müssen gesetzt werden. Das Streben des Ich wird als sich selbst producirende Kausalität gesetzt (eine das Nicht-Ich producirende Kausalität wäre nicht Streben) und als Trieb fixirt. (Der Trieb ist dem Subjekt etwas Inneres und Dauerndes). Das Gegenstreben wird ausser dem Ich als Streben gesetzt (weil es verhindert, dass das Streben Kausalität habe). Das Gleich-

gewicht wird als Zwang gesetzt, welcher sich im Ich als Gefühl äussert. Ich kann das Nichtkönnen (den Zwang) nicht fühlen ohne wirkliche Thätigkeit (Reflexion) und durch etwas Äusseres gehemmte Thätigkeit, welche weiterstrebt. Durch den Trieb wird das Ich ausgedehnt, durch die Reflexion wird es angehalten; ohne Begrenzung des Triebes keine Reflexion. Das Streben im Gleichgewicht ist begrenzter Trieb, und das Gleichgewicht wird im Ich als Gefühl gesetzt. In dem Gefühle geht das Ich nicht ausser sich in das Nicht-Ich hinein, noch drängt das Nicht-Ich mit seiner Kausalität in das Ich hinein; das Gefühl ist lediglich subjektiv, obwohl es durch Setzen eines Begrenzenden erklärt wird. (Wie die Monade, nach Leibnitz, durch ihre immanente Thätigkeit ihre Welt und ihre Handlungen nach ihren eigenen Gesetzen aus sich selbst entwickelt, diese Gesetze aber aus einem höheren Principe ableitet; so wird hier alles, was im Ich vorhanden ist, aus seiner Natur entwickelt, das Ich aber selbst seinem Dasein nach auf ein Nicht-Ich als Erklärungsgrund bezogen.) Ohne Trieb kein Gefühl; ohne Gefühl kein reflektirter Trieb. Bestimmtes Gefühl bezieht sich auf bestimmten Trieb. Das Begrenzende wird als dem Triebe entgegengesetztes Objekt gesetzt, mithin durch den Trieb bestimmt. Weil dieses Setzen unbewusst ist, erscheint umgekehrt der Trieb als durch das Objekt bestimmt; als nothwendig ist dennoch dieses Setzen objektiv gültig und der Grund aller objektiven Gültigkeit [1].

Der durch das Gegenstreben nach innen zurückgedrängte Trieb ist Reflexionstrieb; weil aber das Reflektirte durch ein Objekt begrenzt sein muss, ist er auch Trieb nach dem Objekte. Durch das Gefühl wird der Reflexionstrieb befriedigt, denn durch die Begrenzung wird die Reflexion möglich; er wird aber nicht befriedigt, inwiefern das Reflektirte ein begrenztes Ich ist, mithin der Forderung der Unendlichkeit nicht entspricht. Die Nicht-Befriedigung (das Gefühl) wird gesetzt, indem etwas ausser dem reflektirten Ich als zur Unendlichkeit gehörend gesetzt wird; das Ich muss also die Grenze des Gefühls überschreiten.

Das über sich reflektirende Ich ist begrenzt wie eine elastische Kugel, welche durch eine andere eingedrückt wird. Diese

[1] A. a. O. 287--290.

Kugel hat eine innere Kraft, d. h. eine solche, die sich selbst als vollkommene Kugel zu setzen strebt, aber gehemmt wird, mithin einem Trieb. Als lebloser Körper hat sie nur diese einfache Richtung auf die Realität; und wenn ihre Kraft gehemmt wird, entsteht nichts. Das Ich hat aber auch die Richtung auf das Setzen der Realität (die reflektirende). Durch die Grenze des Gefühls wird diese Richtung nicht aufgehoben, sondern das fühlende Ich reflektirt auf sich selbst; die Richtung auf die Realität wird aber gehemmt. Durch das Gefühl scheiden sich im Ich Richtungen, als die subjektive und die objektive. Der Trieb geht als Reflexions- und Objektstrieb auf das Ich und etwas ausser dem Ich ohne Unterschied; das Vorstellen ist ideale und reale Thätigkeit, welche sich selbst mit dem Objekte setzt. Die Richtungen sind demnach darin nicht unterschieden; wenn aber die Richtung auf die Realität (die reale Thätigkeit, das Produciren) abgebrochen wird (im Gefühle), so scheidet sich die Richtung auf das Ich aus und wird als ideale Thätigkeit gesetzt. Der auf sie gehende Trieb (d. h. in dieser Richtung gesetzt) ist der Vorstellungstrieb. Das Vorstellen ist auf den Trieb — alle theoretische Gesetze auf das praktische Gesetz — gegründet; das System unserer Vorstellungen hängt vom Willen ab; der Fatalismus ist zerstört [1].

Die von der realen Thätigkeit ausgeschiedene, in sich zurückgehende ideale Thätigkeit ist jetzt da als die Bedingung des Bewusstseins — ein subjektives (fühlendes) Ich, welches allerdings noch nicht für sich selbst ist als Subjekt, aber dennoch da ist als etwas, für welches der Trieb vorhanden ist. (Die innere treibende Kraft wird gefühlt; im leblosen Körper kann zwar ein Trieb vorhanden sein, aber nicht gefühlt werden; das Leben scheidet sich von der todten Materie durch das Kraftgefühl.) Der Reflexionstrieb wäre nicht Trieb, wenn er nicht das Ich nach aussen ohne unmittelbare Kausalität triebe; in der idealen Thätigkeit wird die reale als nach aussen treibende Kraft gefühlt. Die ideale Thätigkeit (durch die reale bestimmt) setzt demnach etwas als Objekt des Triebes; das Ich fühlt sich als nach etwas Unbekanntem getrieben. Mittelbar durch die ideale Thätigkeit hat demnach der Trieb Kausalität (setzt ein Objekt);

[1] A. a. O. 291—5.

insofern wird er nicht als Trieb gefühlt. Wenn er gefühlt werden soll, müssen die ideale Thätigkeit, welche Kausalität hat, und die reale, welche keine hat, vereinigt werden; das Ich fühlt sich als begrenzt, weil es (durch ideale Thätigkeit) die Grenze (der realen Thätigkeit) überschreitet, indem es ein Objekt des Triebes setzt. Dieses Setzen kann das Ich nicht sich selbst zuschreiben; es muss sich zuerst als Ich setzen. Es fühlt sich als begrenzt; für das Ich selbst ist seine Thätigkeit aufgehoben. Es muss daher mit absoluter Spontaneität aus diesem Zustande heraustreten, sein Fühlen abbrechen, um über dasselbe zu reflektiren. (Dadurch entsteht aus dem Leben das Bewusstsein, welchem die Idee des Ich zu Grunde liegt. Es kann daher nicht aus etwas Äusserem deducirt werden. Das Ich ist abhängig als Leben; als Bewusstsein hängt es nur von seinem eigenen Wesen ab. Aus dem Leben geht die Intelligenz durch keine Naturgesetze hervor; das producirte Objekt bewirkt kein Bewusstsein, dazu gehört eine Handlung mit absoluter Spontaneität.)

Indem das Ich über das Fühlen reflektirt, setzt es das Fühlen als Ich, denn das Fühlende ist durch sich selbst zum Fühlen bestimmt (es fühlt den Trieb, d. h. sich selbst). Das Fühlende ist für uns schon als Ich da, denn es reflektirt über sich als begrenzt. Um sich selbst als Ich zu setzen muss dieses reflektirende Ich in einer neuen (absolut spontanen) Reflexion die Stelle des reflektirten einnehmen. Das Gesetzte ist dann ein Thätiges (fühlendes) und sich selbst Bestimmendes; das Gefühl setzt die Begrenzung; es wird hier selbst als in sich zurückgehende Thätigkeit gesetzt; das Fühlende und das Gefühlte sind dasselbe Ich, das in Wechselwirkung mit sich selbst steht. Das Fühlende ist thätig als reflektirend, und leidend als getrieben durch den Objektstrieb zur Produktion des Objekts; das Gefühlte ist leidend als reflektirt, und thätig als Reflexionstrieb. Nur die Thätigkeit wird aber als Beziehung auf das Ich gesetzt; das Leiden wird auf das Nicht-Ich bezogen. Das fühlende Ich producirt allerdings das Objekt, reflektirt aber nicht über diese Thätigkeit, sondern nur über die Bestimmung dazu durch den Objektstrieb, wobei es die Thätigkeit des Triebes auf das Objekt überträgt und sich selbst als leidend setzt. Das Gefühlte leidet, inwiefern es reflektirt wird; dieses Leiden wird aber in der Re-

flexion auf ein begrenzendes Nicht-Icht bezogen, denn die Reflexion kann sich als Ursache nicht setzen, weil sie selbst nicht ihr Gegenstand ist. Die Thätigkeit des Ich in Beziehung auf das Objekt fällt nicht in das Bewusstsein; das Ich glaubt daher sich ein reales Objekt zu fühlen. Das Ding wird geglaubt, denn es wird als Bedingung des Gefühls gesetzt ohne Bewusstsein der Anschauung (des Producirens). »An Realität überhaupt findet lediglich ein Glaube statt.» [1].

Das Ich hat sein Streben als Trieb, das Gleichgewicht des Strebens als Gefühl gesetzt und das Gefühl durch Beziehung auf das Objekt des Triebes bestimmt. Es muss aber auch über den Trieb reflektiren um ihn zu bestimmen, und zwar als im Bewusstsein enthalten. Der Objektstrieb hat das fühlende Ich zur Produktion eines Objekts (des Triebes) bestimmt. Der ursprüngliche Trieb nach unmittelbarer Kausalität ist aber dadurch nicht befriedigt worden (denn das Objekt ist nur in Beziehung auf das Gefühl gesetzt durch ideale Thätigkeit), und er kann in Folge des Gegenstrebens nicht befriedigt werden. Die im Ich niedergedrückte, aber in Folge des Triebes immer ansetzende Thätigkeit des Producirens wird reflektirt in Folge des Reflexionstriebes ohne Bewusstsein, d. h. sie wird gefühlt durch Beziehung auf ein Objekt. Dieses (das Produkt) ist aber nicht realisirbar, mithin völlig unbestimmt. Die Thätigkeit oder der ursprüngliche Trieb wird gesetzt als Sehnen. (Das Objekt offenbart sich nur durch das Gefühl eines Bedürfnisses überhaupt und wird als das Ausfüllende ersehnt.) Mit dem Gefühle der Begrenzung (des Zwanges) ist das Gefühl des Sehnens synthetisch vereinigt; in jenem wird das Ich lediglich als leidend, in diesem auch als thätig gefühlt; durch dieses geht das Ich aus sich selbst heraus, aber ohne die Begrenzung wäre das Sehnen wirkliche Kausalität; umgekehrt wäre ohne das Herausgehen die Begrenzung unmöglich. In beiden ist das Ich dasselbe, aber, als begrenzt und unbegrenzt, sich selbst widersprechend. Im Selbstgefühl ist das Ich als in sich geschlossenes gesetzt, und der Trieb nach aussen wird dabei ausgeschlossen; durch das Sehnen wird das Ich in sich selbst ausser sich getrieben (die Aussenwelt offen-

[1] A. a. O. 297—301. Es handelt sich hier von der empirischen, nicht von der transscendentalen Realität.

bart sich in ihm selbst). Wir begegnen hier wieder den beiden Richtungen des Strebens, welche wir im Triebe als Reflexions- und Objektstrieb, und im Gefühle als Befriedigung und Nicht-Befriedigung unterschieden haben. Das Sehnen ist der auf Kausalität (reale Thätigkeit) gehende reflektirte Objektstrieb; der Zwang (das Gefühl der Abgeschlossenheit) der auf Substantialität (ideale Thätigkeit) gehende reflektirte Reflexionstrieb.

Der Widerspruch wird gelöst, indem das Ich für sich selbst die mittelbare Kausalität setzt, die wir in ihm schon aufgezeigt haben. Der Objektstrieb bestimmt den Reflexionstrieb (die ideale Thätigkeit) aus sich herauszugehen und etwas zu produciren. Das Produkt offenbart sich als Realität durch ein Gefühl, das dem Gefühle der Begrenzung entgegengesetzt sein muss. Im Selbstgefühl hat das Ich sich als bestimmt und bestimmend zugleich gesetzt; der Objektstrieb treibt das Ich als bestimmend nach aussen. Es soll die Realität als solche nicht hervorgebracht werden, sondern sie wird als gegebener Stoff vorausgesetzt; der Objektstrieb (als reflektirt, das Sehnen) geht als Bestimmungstrieb auf die Modifikation des Stoffes. Dieser Trieb kann ohne Begrenzung nicht gefühlt werden (wenn er Kausalität haben würde, wären Sehnen, Gefühl, Leben und Bewusstsein unmöglich); es muss demnach ein Gegentrieb des Nicht-Ich, sich selbst zu bestimmen, den Bestimmungstrieb einschränken; in der Reflexion entsteht daher das Gefühl der Begrenzung des Ich durch die Beschaffenheit des Stoffes. Dasselbe geht deutlich aus Folgendem hervor. Das Ich ist im Selbstgefühl als selbstbestimmend gesetzt; durch den Objektstrieb wird seine Thätigkeit als bestimmend nach aussen gerichtet, behält aber dabei seinen Karakter als reflektirend; er bildet im Ich die Bestimmungen des Nicht-Ich ab. Der Bestimmungstrieb hat nur durch den Reflexionstrieb als Vorstellungstrieb Kausalität. Er hat aber in seiner Richtung nach aussen nicht nur den Karakter, sondern auch das Gesetz der Reflexion. Im Selbstgefühl wurde das Bestimmende und zugleich Bestimmte als Ich gesetzt, indem die Ichheit aus der absoluten Reflexion (die sich selbst bestimmt) darauf übertragen ward. Das Bestimmen ist an dem Gesetze der Identität des Bestimmenden und des Bestimmten gebunden; der Bestimmungstrieb geht mithin auf das

durch sich selbst Bestimmte oder die Totalität. Aus diesem Gesetze des Bestimmungstriebes folgt das Wesen des Gegentriebes. (Nur in der Wechselwirkung mit sich selbst ist Etwas ein Ding; was an ihm nur Bewirktes ist, wird aus etwas Anderem erklärt und vom Dinge ausgeschlossen (als unwesentlich); was an ihm nur Bestimmendes ist, wird ebenfalls vom Dinge ausgeschlossen und als Ursache auf etwas Anderes bezogen. Das Bestimmungsgesetz wird aus dem Ich auf die Dinge übertragen.) Daraus folgt, dass der Bestimmungstrieb ohne sich selbst aufzuheben das Objekt nicht realiter, sondern nur idealiter bestimmen, d. h. nachbilden kann [1].

Es muss ferner gezeigt werden, wie dem Bestimmungstrieb sein Objekt gegeben wird. Das Ich hat sich als Ich gesetzt in der Reflexion über sich als die Identität des Bestimmten und des Bestimmenden. Diese Reflexion ist ohne ein Begrenzendes nicht möglich (denn sie setzt das Ich innerhalb der Grenzen dieser Identität). Im Selbstgefühl ward nur der Reflexionstrieb als zum Ich gehörend gesetzt, der Trieb nach aussen aber vom Ich ausgeschlossen. In der Reflexion wird der Objektstrieb als intensiver Stoff (gehemmte, sich selbst bestimmende Kraft) gesetzt und dem Ich entgegengesetzt. (Der Gegensatz des Ich und des Nicht-Ich im Bewusstsein ist demnach in dem Gegensatze des ursprünglichen Triebes — als Reflexionstrieb und Objektstrieb — gegründet. Das Objektive, welches dem Vorstellungstriebe gegeben ist, ist ursprünglich im Trieb enthalten, wird aber durch die Reflexion dem Subjektiven entgegengesetzt. Die Empfindungen werden als Qualitäten auf die Materie unmittelbar bezogen, was unmöglich wäre, wenn diese an sich objektiv wäre. Der objektive Stoff ist nur der Träger der Empfindungen, selbst aber nicht durch die Sinne fasslich; er ist Produkt der Einbildungskraft, aber objektives Produkt, weil er auf ein allgemeines Gesetz aller Vernunft gegründet ist.)

Der Objektstrieb richtet die Reflexion nach aussen: das Ich bestimmt (in der Reflexion) das Ding; es muss sich aber als das Bestimmende setzen, mithin mit absoluter Spontaneität das Bestimmen abbrechen, um über dasselbe zu reflektiren. Der Be-

[1] A. a. O. 301—11.

stimmungstrieb geht auf unendliche Totalität (das Bestimmte als Allgemeines) hinaus. Durch die Reflexion (die das Bestimmen abbricht) wird er begrenzt; in jener entsteht daher ein Gefühl der besonderen Bestimmtheit oder des Einfachen, denn die spontane Begrenzung wird dem Objekt zugeschrieben, weil das Ich der Spontaneität der Reflexion (des Abbrechens) sich nicht bewusst ist. Das Ich soll aber nicht nur das Bestimmen abbrechen, sondern auch über dasselbe reflektiren. Es setzt sich als das Bestimmende, indem es das Bestimmte als sein freies Produkt setzt. Ein solches Produkt wird durch die Zufälligkeit gekennzeichnet; es ist als Bild oder Anschauung zufällig in Beziehung auf das Ich. Weil dieses seiner Freiheit sich nicht bewusst ist, setzt es das Bild als objektiv und als zufällig in Beziehung auf ein anderes Nicht-Ich.

Durch das Negative der Reflexion (das Abbrechen des Bestimmens) entsteht das Gefühl des Einfachen; durch das Positive die Anschauung des Nicht-Ich als auf ein anderes bezogen. Beide sollen aber verbunden werden; das Gefühlte soll mit dem Angeschauten Eins sein. (Z. B. die Empfindung des Süssen ist als Gefühl einfach; sie hat mit der Empfindung des Bitteren nichts gemein; der Uebergang von der einen zur anderen ist reines Entstehen und Vergehen, mithin undenkbar. Als Anschauung wird das Süsse auf das Bittere bezogen, aber als nur negativ bestimmt — ein Anderes —; das durch sich selbst Bestimmte hat als Gefühl allerdings Realität, ist aber blind; das durch das Ich frei Bestimmte (Bezogene) ist als blosse Anschauung leer. Wir haben hier das bekannte Verhältniss zwischen Anschauung und Begriff nach Kant). Das Zufällige muss demnach auch als durch sich selbst bestimmt gesetzt werden, indem es als ein Anderes ausschliessend und selbst davon ausgeschlossen, d. h. in Wechselwirkung mit einem Anderen gesetzt wird. Erst durch Gegensetzen wird (das einfache) Etwas Was (Totalität.) Der Bestimmungstrieb setzt also den Trieb nach Wechselbestimmung voraus, welcher die ideale Thätigkeit dazu treibt, das Nicht-Ich in eine Mehrheit von wechselbestimmten und selbstbestimmten Objekten zu theilen. Als einander begrenzend sind die Objekte auf das Gefühl bezogen; mithin geht der Wechsel-

trieb auch auf das Gefühl und vereinigt in sich als Trieb nach Wechsel überhaupt ideale Thätigkeit und Gefühl [1].

Durch diesen Trieb wird das Sehnen möglich. Dieses geht nämlich auf Etwas Anderes; erst muss aber durch ideale Thätigkeit etwas gesetzt sein. Das Sehnen enthält demnach Objektstrieb und Reflexionstrieb (reale und ideale Thätigkeit — Kausalität und Substantialität) synthetisch verbunden. Das Ersehnte ist jetzt bestimmt, inwiefern es etwas Anderes (ein Wechselbestimmtes) für das Gefühl sein soll. Das Ich soll Bestimmtes fühlen (sich selbst als verändert setzen) durch ein entgegengesetztes Gefühl; der Trieb nach Wechsel der Gefühle ist das Sehnen. Entgegengesetzte Gefühle können nicht in demselben Zustande verbunden sein, d. h. der Zustand des Ich kann als veränderter nicht gefühlt werden (denn das Gefühl setzt bestimmte Grenzen voraus). Nur durch ein Gefühl, das das Sehnen befriedigt, kann der Zustand des Fühlenden als verändert gesetzt und gegegengesetzte Gefühle verbunden werden. Wir haben oben das Gefühl als Befriedigung (in Bezug auf den Reflexionstrieb) und als Nicht-Befriedigung (in Bezug auf den Objektstrieb) gefunden. Im Sehnen sind beide synthetisch verbunden; das Gefühl der Befriedigung ist das Ersehnte, was das Sehnen als Wechseltrieb erstrebt; in der Reflexion kann das Eine ohne das Andere nicht gesetzt werden. Im Sehnen ist das Gefühl durch ideale Thätigkeit modificirt und nach aussen gerichtet, sein Objekt war aber unbestimmt. Durch das Gefühl der Befriedigung wird die Bedingung des Bestimmens gegeben; das Ersehnte (das Nicht-Ich) ist dasjenige, was durch Ausschliessen (Aufheben, Veränderung) des gegenwärtigen Gefühls den Trieb befriedigt. Dieses Bestimmen ist Handlung, welche mit dem Bestimmungstrieb übereinstimmt. Das Ich bestimmt das Ersehnte und dadurch das Sehnen; es reflektirt über sich als das darin Bestimmende und Bestimmte, wodurch das Gefühl von Beifall begleitet wird. Das entgegengesetzte Gefühl, in welchem der Trieb nicht handelt, ist dagegen von Missfallen begleitet. Durch die Wechselbestimmtheit der Gefühle werden ihre Objekte bestimmt als gefallend und missfallend. (Die in-

[1] A. a. O. 311—20.

neren Bestimmungen der Dinge sind Grade des Gefallens oder des Missfallens.)

Um reflektirt zu werden muss der Beifall auf den Trieb (als im Wesen des Ich gegründet) bezogen werden. Der Beifall geht auf die Harmonie (mittelbare Einheit) des Bestimmenden und des Bestimmten. Der Trieb ist demnach Trieb nach Wechselbestimmung des Ich durch sich selbst. Das Ich bestimmt die Objekte seiner Gefühle (das mannigfaltige Nicht-Ich) als gefallend und missfallend; das Bestimmen selbst ist wechselbestimmt, und in ihm sind Trieb und Handlung wechselbestimmt. Der Trieb ist selbstbestimmend und selbstbestimmt als Trieb um des Triebes willen; die Handlung ebenfalls als freie. Sie sind durch einander wechselbestimmt, inwiefern die Handlung als Zweck des Triebes, und der Trieb als Objekt der Handlung angesehen werden. Weil Wechselbestimmung ohne Gegensatz nicht möglich ist, wird der Trieb durch die absolut freie Handlung begrenzt; ein Gefühl entsteht, dessen Grund (den bestimmten Trieb) die Handlung realisirt, — das Gefühl der Zufriedenheit. Die Handlung wird ebenfalls durch den Trieb begrenzt; sie kann als frei auf den Trieb gehen, oder nicht; im letzten Falle entsteht ein Gefühl der Unzufriedenheit oder Entzweiung des Subjekts mit sich selbst [1].

Wir werfen noch einen Blick zurück, um das System der Triebe mit einem Male zu überschauen. Reale und ideale Thätigkeit (Produktion und Reflexion, Idee und Gesetz) konstituiren das unendliche Streben, welches Streben des Ich, Gegenstreben des Nicht-Ich, und das Gleichgewicht beider enthält. Das Streben des Ich wird als fixirte, in sich zurückgehende Thätigkeit, d. h. als Trieb gesetzt. Als Streben hat der Trieb Kausalität, welche als nach innen wirkliche (ideale) und nach aussen gehemmte (reale) gesetzt wird. Das Gegenstreben wird ebenfalls als Gegentrieb (und ferner als Stofftrieb, Trieb nach Selbstbestimmung und nach Totalität) gesetzt. Das Gleichgewicht (wodurch das Ich in sich selbst gebannt ist, nur sich selbst producirt) wird als Gefühl gesetzt, und zwar als Gefühl von Können (der wirklichen Thätigkeit nach innen) und Nicht-Können (der gehemmten Thätigkeit nach aussen). Dieses ist Gefühl von Nicht-

[1] A. a. O. 320–8.

Befriedigung, denn der Trieb ist darin begrenzt als Kausalität noch aussen; jenes ist Gefühl von Befriedigung, denn durch diese Begrenzung wird die Kausalität nach innen möglich. Die Reflexion folgt aus dem Wesen des Ich (seinem Gesetz) und wird durch den Trieb als ideale Thätigkeit bestimmt (denn im Streben sind die ideale und die reale Thätigkeit noch ungeschieden, im Triebe scheiden sie sich als gehemmte und wirkliche Kausalität). Durch den Trieb bestimmt, setzt die Reflexion ein Objekt des Triebes; selbst macht sie das Ich aus, für welches der Trieb, als Kraftgefühl, und sein Objekt da sind; das Ganze ist Gefühl des Zwanges. Der Trieb (das im Gefühl reflektirte Streben) überträgt seinen Widerspruch auf die ideale Thätigkeit, bestimmt sie nach entgegengesetzten Richtungen (nach innen und nach aussen) als Reflexions- und Objektstrieb. Das Gefühl wird mit absoluter Spontaneität als Selbstgefühl, und der ursprüngliche Trieb nach Realität als Sehnen reflektirt. Durch das Selbstgefühl setzt sich das Ich in eine bestimmte Sphäre (die subjektive), und durch das Sehnen setzt es darin Etwas, das über sie auf das Objektive hinausweist. Im Selbstgefühl ist das Ich absolut bestimmend (zieht seine Grenze nach seinem Gesetze); durch den Trieb wird das Bestimmen nach aussen gerichtet; das Sehnen ist Bestimmungstrieb (und das Gefühl ist Empfindung). Der Trieb wird durch das Gefühl der Begrenzung des Ich durch die Beschaffenheit des Äusseren reflektirt. Das Gesetz der Reflexion (die Identität des Bestimmenden und des Bestimmten) wird auf das Äussere (den Stoff) übertragen; das Objekt wird mithin als selbstbestimmt (in sich abgeschlossen, als Totalität) gesetzt. Das Bestimmen ist folglich nur Abbilden, und wenn es durch die Reflexion abgebrochen wird, entsteht das Gefühl des Einfachen. Dadurch wird der Stoff als solcher aufgehoben. Er wurde gesetzt, weil das Ich, indem es sich im Selbstgefühl begrenzt, den realen Trieb von sich ausschliesst. Im Ich wird dieser Trieb als mittelbare Kausalität — als Sehnen — reflektirt; als vom Ich ausgeschlossen wird er als objektiver Stoff gesetzt. Dieser hat, weil er Produkt des Ich ist, den Karakter der Zufälligkeit; dieser wird wiederum auf ein Objektives (das Einfache auf ein Anderes) bezogen. Die Anschauung (die produktive ideale Thätigkeit) geht auf das Objekt als Ganzes;

das Gefühl (die reflektirte ideale Thätigkeit) geht auf das Einfache. (Die Materie ist Anschauung, die Qualitäten sind Empfindungen.) Beide müssen verbunden werden. Das Anschauende soll den Stoff als begrenzte, wechselbestimmte Objekte setzen; das Sehnen ist Trieb nach Wechselbestimmung (sein Objekt ist als ein Anderes bestimmt). Wechselbestimmte Objekte werden durch Reflexion gesetzt; dazu gehört Begrenzung, mithin Gefühl. Entgegengesetzte Gefühle müssen als einander begrenzend in der Reflexion verbunden werden, wenn Trieb und Gefühl überhaupt möglich sein sollen. In diesem Verhältnisse stehen die Gefühle von Befriedigung und Nicht-Befriedigung, welche durch das Sehnen auf einander nothwendig bezogen werden. Dadurch wird das Sehnen bestimmt (das Ersehnte ist das Befriedigende); das Bestimmen ist Handlung, welche den Bestimmungstrieb realisirt. In der Reflexion über diese Einheit des Bestimmenden und des Bestimmten entsteht Beifall; der Gegensatz von Trieb und Handlung äussert sich als Missfallen. Der Beifall setzt Trieb nach der absoluten Einheit des Ich in sich selbst voraus. Der Trieb soll absolut (nur auf sich selbst gehen), und die Handlung soll frei sein, und beide dennoch sich wechselseitig bestimmen. Der absolute Trieb ist das praktische Ich, das in der freien Handlung unmittelbar auf das Nicht-Ich und mittelbar auf sich selbst geht; die Freiheit kann nie ausser sich selbst gehen; was sie setzt, ist nur durch die Freiheit wirklich; das Ich setzt mithin das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich. Die theoretische WL. stellt die Handlungen dar, wodurch das reflektirte Ich bedingt ist; die praktische enthält dasjenige (die Realität), was Ich werden soll.

Das System des Geistes gliedert sich nach den Kategorien, denn mit diesen entstehen die Objekte zugleich; sie sind die Handlungsweisen des Geistes, welche die gesammte Erfahrung (das theoretische und praktische Bewusstsein) zu Stande bringen. Die Kategorie der Bestimmung enthält Realität und Negation, und, als Wechselbestimmung, Kausalität und Substantialität, welche in dem absoluten Schweben verbunden werden. Die Einbildungskraft, als bestimmendes Vermögen, enthält Empfindung und Anschauung; als Wechselbestimmtheit tritt sie in Zeit und Raum hervor, Verstand und Urtheilskraft in der (theoretischen)

Vernunft vereinigend. Gleichfalls enthält der Bestimmungstrieb Trieb und Sehnen; als Wechseltrieb den Trieb nach Befriedigung und den Trieb nach absoluter Einheit, welche im absoluten Streben zusammenfallen.

IV. Die Principien der angewandten Wissenschaftslehre.

Das in der »Grundlage der gesammten WL.» dargestellte System hat Fichte in seiner »Grundlage des Naturrechts» (1796) und im »System der Sittenlehre» (1798) weiter ausgeführt. Diese Werke setzen zwar die Grundlage voraus, stellen aber die grundlegenden Gedanken der WL. von besonderen Gesichtspunkten dar. Wir entnehmen ihnen nur, was zur allgemeinen WL. gehört, nämlich die Deduktionen ihrer Principien.

In der ersteren Schrift wird der Rechtsbegriff als Bedingung des Selbstbewusstseins deducirt und das individuelle Ich oder die Person durch die Rechtssphäre von der formalen Ichheit geschieden. Erst wird die WL. als reelle Wissenschaft der blossen Formularphilosophie entgegengesetzt; jene beobachtet die Vernunft überhaupt in ihrem ursprünglichen und nothwendigen Handeln; diese dagegen ein Individuum (den Formularphilosophen selbst) in seinem freien (zufälligen) Gedankenbilden. Nach der WL. ist die Vernunft ein Handeln auf sich selbst (in sich zurückgehende Thätigkeit, Subjektivität), welches an kein Substrat gebunden ist, sondern durch seine nothwendigen Handlungsweisen erst alles Substrat hervorbringt. Jedes vernünftige Wesen setzt sich als dieses Handeln, indem es über sich selbst nothwendig reflektirt. Das endliche Vernunftwesen kann aber nur auf ein Begrenztes reflektiren; die in sich zurückgehende Thätigkeit muss demnach begrenzt werden. Die Reflexion scheidet sie in Subjekt und Objekt (in dasjenige, das sich bewusst wird, und dasjenige, dessen es bewusst wird); dem Handeln wird dadurch sein Produkt als Objekt (Ding, Sein) entgegengesetzt. Weil dieser Gegensatz Bedingung des Bewusstseins

ist, hat das Objekt für das Bewusstsein Realität; nicht das Bewusstsein, sondern die demselben zu Grunde liegende nothwendige Reflexion setzt das Objekt. Das Ding erscheint daher als von der freien Reflexion des Bewusstseins unabhängig, und das Handeln des (selbstbewussten) Ich erscheint als ein nur formales Begreifen. Von dem transscendentalen Standpunkte aus sind dagegen Begriff und Objekt dieselbe Handlung, formaliter und materialiter (dass und was geschieht) angesehen. Dem natürlichen Bewusstsein geht der Begriff (die Handlungsweise des Geistes) in das Objekt auf. Auf diesem Standpunkte steht der Formularphilosoph, abstrahirt aber von den Objekten und beobachtet seine willkürlichen Handlungsweisen, bildet daher Begriffe ohne objektive Realität. (Man vergleiche damit die Ansicht Becks: nur das ursprüngliche Vorstellen hat Realität; der dogmatische Philosoph bleibt aber bei dem abgeleiteten Denken stehen und bewegt sich unter abgezogenen Begriffen.)

Der Rechtsbegriff ist ein ursprünglicher und nothwendiger Begriff der reinen Vernunft und hat als solcher objektive Realität. Der Rechtslehre kommt es zu ihn als solchen zu deduciren, indem sie eine bestimmte Handlungsweise als Bedingung des Selbstbewusstseins aufzeigt, und formaliter und materialiter (als Begriff und Objekt, — Handlungsweise und was in dieser für die Reflexion entsteht) zu bestimmen [1].

Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben. Es setzt sich selbst, indem es über sich selbst reflektirt; wenn das Objekt dieser Reflexion nicht sich selbst bestimmende (in sich zurückgehende) Thätigkeit ist, so hat das Setzende nicht sich selbst gesetzt, denn die Ichheit ist Karakter des Vernunftwesens. Durch (sinnliche) Anschauung setzt das Ich die Welt (der Dinge); seine Thätigkeit in der Weltanschauung kann aber das Vernunftwesen nicht als seine freie Wirksamkeit setzen. Für die transscendentale Reflexion ist allerdings das Anschauen in sich selbst zurückgehende Thätigkeit, denn die Welt ist an sich nicht ausserhalb der Vernunft; das natürliche Bewusstsein (von dem hier die Rede ist) reflektirt aber nicht auf sein Anschauen als Thätigkeit; ihm ist nicht das Anschauende, sondern sein Gegensatz

[1] S. W. B. III. Naturrecht: die Einleitung.

Substrat (Objekt) des Anschauens. Das endliche Subjekt und das begrenzende Objekt sind, wie wir wissen, durch dieselbe Thätigkeit gesetzt; das Ich schaut sich selbst als begrenzt an, indem es das Objekt anschaut; — das kann aber das natürliche Bewusstsein nicht wissen.

Das Vernunftwesen muss mithin eine freie Wirksamkeit erzeugen und seiner gebundenen Thätigkeit (in der Weltanschauung) entgegensetzen. Beide sind dieselbe Thätigkeit, die auf sich selbst handelt, indem sie ihre Grenzen zu erweitern strebt, d. h. als frei auf die gebundene wirkt. Die Wirksamkeit auf das Objekt (die gebundene Thätigkeit) ist in sich zurückgehende Thätigkeit, inwiefern sie freie Selbstbestimmung zur Wirksamkeit ist. (Sie setzt das Objekt als relativ, weil sie an sich absolut ist.) Das Anschauen geht auf etwas Äusseres; die freie Thätigkeit geht in sich selbst zurück; dem Anschauen wird sie als das Bilden des Begriffs von einer nach aussen gehenden Wirksamkeit entgegengesetzt; sie wird dem Anschauen gleich gesetzt als unmittelbar aus dem Begriffe (des Zwecks) folgende Wirksamkeit auf die Objekte (Zwecksetzen und zweckmässiges Handeln sind synthetisch verbunden). Das praktische (zwecksetzende) Ich ist demnach das in der Reflexion durch sich selbst zu setzende endliche Vernunftwesen, welches durch den Gegensatz zum theoretischen Ich (der Thätigkeit in der Weltanschauung) begrenzt ist und dadurch die Reflexion (das Selbstbewusstsein) möglich macht, indem es als das Wesen selbst auf mögliche Bestimmungen bezogen wird. Das praktische Vermögen ist demnach das Ich des ursprünglichen Selbstbewusstseins; das Wollen ist der eigentliche Karakter der Vernunft (die innigste Wurzel des wircklichen Ich), und Bedingung des Vorstellens, weil es das erste logische Subjekt ausmacht, in welchem ein Mannigfaltiges zur Vorstellung verknüpft werden kann.

(Beck sah in dem ursprünglichen Vorstellen die Wurzel der Vernunft; Fichten dagegen ist alles Vorstellen bedingt und an sich zufällig. Das praktische Ich ist das erste Subjekt des natürlichen Bewusstseins, und auf dieses bezieht sich die Vorstellung als Objekt; auf das theoretische Ich bezogen ist sie nicht Objekt. Der dogmatische Idealist kann die Objektivität der Vorstellungen nicht erklären. Dagegen streitet nicht, dass

der Transscendentalphilosoph über das praktische Ich hinaus zum absoluten Ich geht, als demjenigen, welches dem Bewusstsein zu Grunde liegt ohne selbst darin als Subjekt gegeben zu sein, wie F. in einer Anmerkung »für die flüchtigen und zerstreuten Leser» erinnert. Es ist in dem Naturrecht die Rede vom wirklichen Ich (dem Ich der inneren Erfahrung), nicht aber vom absoluten. Jenes ist synthetische Einheit von Wollen und Anschauen; dieses ist die absolute Thesis, die dieser Synthesis als transscendentale, von dem Philosophen gedachte und nur für ihn wirkliche, Bedingung zu Grunde liegt. Dem wirklichen Ich wird die Form seines Handelns ein äusseres Objekt; dem reinen Ich fallen Form (That, Behandeltwerden) und Handeln gänzlich zusammen [1].)

Nur die freie (praktische) Thätigkeit wird als Ich gesetzt; die gebundene (theoretische) Thätigkeit wird, weil sie jene begrenzt, aus der Sphäre des Subjektiven ausgeschlossen und als vom Ich unabhängige Welt gesetzt. Der menschliche Geist bringt unbewusst die Welt aus sich selbst hervor und wird erst durch den Gegensatz zu ihr selbstbewusst. Für das natürliche Bewusstsein hat demnach die Welt und das in ihr wirksame (praktische) Subjekt allein Realität. Wenn dagegen in der transscendentalen Reflexion über das Bewusstsein theoretische und praktische Thätigkeit nicht geschieden werden, so hat das Ich keine Grenze, und es wird nichts ausser ihm gesetzt; für den Philosophen hat demnach nicht die Welt, sondern die sie hervorbringende Thätigkeit, als Moment der absoluten Thätigkeit, Realität. Jede Realität bezieht sich auf das Bewusstsein; sinnliche auf den gemeinen Verstand, transscendentale auf den philosophischen Verstand.

Das Subjekt ist als freie Thätigkeit gesetzt; das Objekt ist (als Gegensatz) dadurch bestimmt, mithin als ruhendes Sein (Ding) gesetzt; es kann keine Wirkung anfangen, wohl aber der freien Wirksamkeit widerstehen. Das Vorstellen ist gebundene Thätigkeit, welche als ruhendes Ding erscheint; die freie Wirksamkeit wird gesetzt als auf das Ding gehend, mithin müssen freie und gebundene Thätigkeit auf einander bezogen werden; weil sie sich gegenseitig aufheben, entsteht ein Schweben der

[1] A. a. O. Hauptst. I. § 1.

Einbildungskraft zwischen beiden und dadurch eine Zeit, welche auf die Wirksamkeit und auf die Kausalität überhaupt übertragen wird. Die freie Thätigkeit kann auf sich selbst wirken (ihre Grenzen erweitern); indem sie sich verändert, wird ein anderes Objekt gesetzt (ihr umgekehrtes Spiegelbild wird ein anderes), aber als von der jedesmaligen Handlung unabhängig (weil die Ackommodation unterhalb der Schwelle des Bewusstseins vorsichgeht). Die auf einander in einer Zeitreihe folgenden Objekte werden (durch den Verstand) als Accidensen desselben (durch die Einbildungskraft hervorgebrachten) Stoffes verbunden. Auf dem Standpunkte des natürlichen Bewusstseins ist der Stoff ursprünglich gegeben, und die freie Wirksamkeit geht nur auf die Form der Dinge[1].

Um sich zu setzen muss das endliche Vernunftwesen sich eine freie Wirksamkeit zuschreiben und eine Sinnenwelt ausser sich setzen; es kann ferner eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich nicht zuschreiben ohne andere endliche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen. Es muss seine in die Zeit gesetzte Wirksamkeit, als gegenwärtig, auf ein schon gesetztes Objekt beziehen. Das Selbstbewusstsein dehnt sich also in der Zeit aus und setzt in einem Moment sich selbst in einem anderen voraus; das Objekt muss in dem vorhergehenden Zeitmoment begriffen sein, wenn die freie Wirksamkeit als solche gesetzt werden soll; — um begriffen zu werden muss aber das Objekt auf eine schon gesetzte freie Wirksamkeit bezogen werden. Die Einbildungskraft schwebt zwischen Objekt und Subjekt (freie Wirksamkeit); um das Selbstbewusstsein zu ermöglichen muss sie beide verbinden; sie fallen aber als entgegengesetzte in verschiedene Zeitmomente; die Einheit des Selbstbewusstseins aber kann nicht gesetzt werden, wenn beide nicht in demselben Momente vereinigt werden (Subjekt und Objekt müssen unmittelbar als dasselbe gesetzt werden). Das geschieht, wenn das Vernunftwesen ein Bestimmtsein zum Selbstbestimmen (eine Aufforderung zu freier Wirksamkeit) setzt.

Um in der Erfahrung vorkommen zu können, muss die Selbstthätigkeit fixirt werden und zwar in der äusseren Erfahrung (denn die innere reproducirt nur die äussere); durch

[1] A. a. O. § 2.

die empfundene Aufforderung zur Freiheit wird sie fixirt, aber dennoch nicht aufgehoben, denn in der Aufforderung wird die Freiheit als möglich gesetzt. Im Begriffe der Aufforderung sind Wirkung und Gegenwirkung nothwendig mit einander verbunden. Das Vernunftwesen kann die Aufforderung zur Selbstthätigkeit nicht setzen ohne dabei seine Thätigkeit zu bestimmen; es muss sich setzen als wählend zwischen Nachkommen (Handeln) oder Beharren (Nich-Handeln) mithin als freiwirkendes Wesen. Weil das Subjekt die bestimmte empfundene Einwirkung als seine Begrenzung setzt, muss es auch ein bestimmtes Begrenzendes ausser sich setzen und zwar als vernünftiges Wesen, weil nur ein solches zur Freiheit auffordern kann. Die Aufforderung wendet sich an das Bewusstsein, das selbstbewusst werden soll, und bezweckt zunächst die Erkenntniss der geforderten Freiheit. Als Grund der Aufforderung muss demnach das Subjekt eine Intelligenz ausser sich setzen, denn Erkenntniss kann nur von einer solchen bewirkt werden. Der Begriff des Menschen ist nicht als Begriff eines Einzelnen, sondern nur als Gattungsbegriff denkbar. (Der Mensch kann die Flamme des Selbstbewusstseins nur an einer objektiven Intelligenz anzünden; ein rein antithetisches (subjektives) Selbstbewusstsein ist unmöglich; — gegen den Solipsismus. Die Aufforderung zur freien Selbstbestimmung ist empirisch die Erziehung; durch diese entsteht der Mensch als Person; ohne sie ist er Thier[1].)

Das Vernunftwesen ist an sich frei; es setzt seine Freiheit (sich selbst als frei) unter Bedingung einer objektiven Einwirkung und ein anderes Vernunftwesen als Bestimmungsgrund seiner Selbstbestimmung. In der Selbstbestimmung sind sie beide als thätig verbunden; sie sollen aber geschieden werden, denn jede Synthesis setzt eine Antithesis voraus. Das Vernunftwesen bestimmt sich durch die Erkenntniss der geforderten Freiheit, und dieses Selbstbestimmen ist sowohl der Form (dass etwas geschieht) als der Materie (was geschieht) nach den beiden angenommenen Wesen gemeinsam. Durch diese Erkenntniss wird aber eine Sphäre von möglichen Handlungen, zwischen denen gewählt werden soll, gesetzt; und in dieser Sphäre wird der Unterschied gesetzt. Das Vernunftwesen wählt zwischen

[1] A. a. O. § 3. S. W. B. IV: 218–26.

Handeln und Nicht-Handeln; dieses Verhalten zur Aufforderung konstituirt seine besondere Sphäre, durch welche es sich von dem freien Wesen ausser ihm abtrennt und seine Wirksamkeit nur sich zuschreibt. Die Wahl ist eine freie That, durch welche es seine Freiheit bestimmt und jedes andere Wesen von sich ausschliesst, weil die Wahl überhaupt unmöglich ist, wenn nicht jedes andere Wesen die Sphäre des Wählens unbestimmt lässt. Innerhalb der allgemeinen Vernunft (Ichheit) entsteht demnach das individuelle Ich (Subjekt) durch Gegensatz gegen ein anderes freies Wesen; beide bestimmen sich ausschliessend durch die besonderen Sphären von möglichen Handlungen, unter welchen sie gewählt haben.

Das Selbstbewusstsein ist nicht möglich ohne das Setzen einer beschränkten Sphäre der Freiheit, welche subjektiv ist, inwiefern sie eine andere von sich ausschliesst. Diese andere ist dagegen objektiv, inwiefern das in ihr sich bestimmende Vernunftwesen bei der Aufforderung zur Freiheit seine Freiheit durch den Begriff von der Freiheit des möglichen Subjektes bestimmt und begrenzt. Die Ichheit ist also wirklich in einer Mehrheit von freien Wesen, die zu einander im Verhältnisse einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit stehen. Der Begriff der Individualität ist ein Wechselbegriff, in welchem verschiedene Intelligenzen in Eins vereinigt werden. Jeder Begriff hat Folgen; der den Individuen gemeinsame Begriff hat für sie gemeinsame Folgen. Durch ihre Existenz sind die Individuen an einander gebunden und haben ein gemeinschaftliches, in dem Karakter der Vernünftigkeit gegründetes Gesetz, nach welchem sie die Folgerungen aus ihrem gemeinsamen Begriffe bestimmen; die Konsequenz in diesem Bestimmen ist die logische, die hier praktische Gültigkeit erhält. (Wer sich auf das Gesetz beruft geht aus seiner Individualität heraus und stellt sich auf den Standpunkt der allgemeinen Vernunft.) Die logische Konsequenz betrifft hier nicht blosse Begriffe, sondern Handlungen, denn vernünftige Wesen vollenden sich gegenseitig als Personen (praktische Iche). Sie stehen in Wechselwirkung der Konsequenz des Denkens und Handelns mit sich selbst und unter einander, indem jedes seine Freiheit durch den Begriff der möglichen Freiheit des Anderen beschränkt, unter der Bedingung, dass der

Andere gleichfalls die seinige beschränke. Dieses Verhältniss ist das Rechtsverhältniss, das mithin aus dem Begriffe der Individualität, als Bedingung des Selbstbewusstseins, deducirt vorden ist[1].

Durch das Setzen einer Sphäre des freien Wählens setzt sich das Vernunftwesen als Person (individuelles Ich oder vernünftiges Individuum). Die in sich zurückgehende Thätigkeit (Ichheit) kann nur als beschränkt reflektirt werden; sie begrenzt sich als logisches Subjekt durch die genannte Sphäre als Prädikat; und dadurch wird das formale Ich ein materiales. Das Subjekt und das Prädikat dieser Handlung werden einander entgegengesetzt; die Sphäre wird angeschaut, d. h. durch die produktive Einbildungskraft als vom Ich ihrem Dasein nach unabhängige Realität gesetzt. Das Produkt der (äusseren) Anschauung ist die Welt; die Sphäre der Freiheit wird mithin als ein Theil der Welt, als materieller Leib gesetzt. Unmittelbar durch ihren Willen realisirt die Person in ihrem Körper ihren Zweck; in diesem Theile der Welt ist sie unmittelbar und frei thätig und schliesst davon die Thätigkeit anderer freien Wesen aus. Sie ist ihrerseits innerlich genöthigt jedes andere Wesen, das menschliche Gestalt hat, für ein mögliches Subjekt des Rechts anzuerkennen.

Auf die Deduktion der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes näher einzugehen ist durch unsere Aufgabe nicht geboten. Das Wesentlichste davon siehe bei K. Fischer B. V. 600—16.

In den drei Einleitungsschriften vom J. 1797 bezeichnet Fichte, wie ebenfalls Schelling in seinen gleichzeitigen Schriften, das Princip der W.L., d. h. die Ichheit oder die Vernunft, als Subjekt-Objekt oder absolute Identität des Subjekts und Objekts. Die Sittenlehre (vom J. 1798) schliesst sich den Einleitungsschriften an, indem sie die absolute Identität des Subjekts und Objekts dem Bewusstsein zu Grunde legt und den ganzen Mechanismus desselben als den dialektischen Process der Trennung und Vereinigung beider erklärt. Ich finde mich ursprünglich als Subjekt und Objekt zugleich; alle beide sind nur mittelbar (durch einander) bestimmbar, und das ihnen gemeinschaftliche absolut Bestimmte ist die Selbstthätigkeit überhaupt. In

[1] A. a. O. § 4.

ihr besteht mein Wesen, und sie ist, als objektiv, mein Wollen; als subjektiv, mein Denken (in weitester Bedeutung). Denken und Wollen sind nur als auf einander bezogen denkbar. Das Wollen setzt den Zweckbegriff voraus, und dieser bezieht sich auf ein Wollen als vorgestelltes. Das wirkliche Wollen löst sich von der Subjektivität ab und stellt sich als absolute Selbstthätigkeit dar, indem der Begriff nicht länger auf ein Wollen bezogen wird, sondern damit zusammenfällt; welches aber möglich ist, nur wenn ein neues Subjektives (als Denken des wirklichen Wollens) hinzukommt. Wass an sich Eins ist, tritt in unserem Bewusstsein auseinander und die Einheit ist ein genetisches Uebergehen des Einen zum Anderen. In der Erkenntniss gehen wir vom Objekte aus um es in den Begriff umzusetzen (der Erkenntnissbegriff wird als das Nachbild einer Existenz angesehen); im Handeln soll das Subjektive sich in ein Objektives verwandeln (der Zweckbegriff soll das Vorbild einer Existenz sein). Die Sittenlehre, als praktische Philosophie, hat den Grund aufzuzeigen, warum ein Sein aus dem Zweckbegriffe folgen soll.

Est ist unmittelbare Thatsache des Bewusstseins, dass ich mich als wirkend in der Sinnenwelt finde. An diese Thatsache knüpft die Sittenlehre die Untersuchung an, um ihre Bedingungen aufzuzeigen, bis dieselbe aus der an sich nothwendigen Form des Bewusstseins hervorgeht. Die »Grundlage» und das »Naturrecht» gehen von der allgemeinen Form der Erfahrung (der Bestimmbarkeit des Ich und das Nicht-Ich durch einander) aus, um den Gegensatz beider zu erklären; die Sittenlehre setzt diese Untersuchungen voraus und fängt mit dem endlichen Vernunftwesen an, um es in der allgemeinen Form des Bewusstseins zu begründen. Das Bewusstsein meiner Wirksamkeit in der Sinnenwelt enthält die Vorstellung eines Stoffes, dessen Beschaffenheit durch meine Wirksamkeit verändert wird. Wenn auch die Vorstellungen des Stoffes und seiner Beschaffenheit mir irgendwie von aussen gegeben wären, so muss ich doch unmittelbar wissen, dass ich selbst der letzte Grund der Veränderung sein soll. Durch die blosse Form des Bewusstseins sind das Subjekt des Bewusstseins und das Princip der Wirksamkeit unmittelbar als Eins gesetzt. Wenn sich alles übrige, was in der Vorstellung meiner sinnlichen Wirksamkeit enthalten ist, vermittelst dieser

Idealität gleichfalls aus der Form des Bewusstseins überhaupt ableiten lässt, so ist jene Annahme eines äusseren Grundes abgewiesen [1].

Die moralische Natur des Menschen ist die Beschaffenheit, wonach eine Zunöthigung, ganz unabhängig von äusseren Zwecken Einiges zu thun und Anderes zu unterlassen, in ihm sich nothwendig äussert. Die Deduktion dieser Natur ist die Darlegung der Gründe, wodurch sie von dem höchsten Grunde der Ichheit abgeleitet wird. Die reine Thätigkeit erscheint durch das Bewusstsein hindurch als Ich (vereinigtes Subjekt und Objekt) und als Wirksamkeit auf etwas ausser mir. Zuvörderst ist das Ich im Bewusstsein von allem, was nicht wir selbst ist, abgesondert zu denken. (Es soll hier die blosse Thatsache des Bewusstseins exponirt werden; das Ich muss gegeben sein und gefunden, nicht durch uns erst hervorgebracht, sondern, wie es ist, aufgefasst werden.) Ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend, d. h. wenn ich meiner selbst bewusst werde, werde ich eines Wollens bewusst. Nach den Gesetzen des Bewusstseins wird diesem Wollen eine Substanz (das Wollende) hinzugedacht; durch Gegensetzen wird das Bewusstsein (des Wollens) vom Wollen unterschieden und mit ihm in derselben Substanz verbunden. Ich unterscheide also in mir eine denkende und eine reelle Thätigkeit, und in diesem Gegensetzen muss ich mit der letzteren anfangen, denn das subjektive Denken ist als solches nicht für sich selbst; nur inwiefern es durch das Objektive bestimmt wird, kann es selbst als Gegenstand eines neuen Bewusstseins reflektirt, d. h. objektiv werden. Das Wollen ist das ursprünglich Objektive, durch welches das Denken, als Bewusstsein meiner selbst, möglich wird. In allem Denken unterscheidet sich das Gedachte von dem Denken selbst. Das transscendentale Denken macht zwar sich selbst zum Objekt (setzt sich als Subjekt-Objekt), kann aber seine Beziehung auf ein bloss Gedachtes nie gänzlich vertilgen; es kann sich dem absoluten Ich nur ins Unendliche nähern. Als das ursprünglich Objektive ist das Gedachte etwas Reelles, für sich und durch sich selbst Bestehendes; um als Ich gedacht zu werden muss es mit dem Denkenden identisch sein; um als Ich gefunden zu

[1] S. W. IV: 1–4, 84–6.

werden muss es, auch vom Denken abgesehen und davon unabhängig, in sich selbst zurückgehende Thätigkeit (Identität des Handelnden und des Behandelten) sein, und als objektives Ich (was ich denke, wenn ich mich denke ohne auf mein Denken meiner selbst zu reflektiren, d. h. als das ursprüngliche Subjekt des natürlichen Bewusstseins) muss es ein reelles Handeln auf sich selbst (reelles Selbstbestimmen seiner selsbt durch sich selbst) sein; ein solches ist aber nur das Wollen. Das Bewusstsein des Wollens ist Bedingung der Wirklichkeit des Selbstbewusstseins, setzt aber andererseits das mögliche Selbstbewusstsein (die Ichheit) voraus; dadurch steht die Sittenlehre auf dem Grunde der WL[1].

Das Wollen ist nothwendige Folge des transscendentalen Bewusstseins, denn ob es gleich, als blosses objektives Wollen, dem Bewusstsein als Gegenstand gegenübersteht, so ist es dennoch in sich selbst zurückgehende Thätigkeit, eben weil es in seiner Wahrheit mit dem Denken Eins ist; es ist andererseits Bedingung des wirklichen Selbstbewusstseins, denn das reflektirende (reproducirende) subjektive Denken kann sich als solches nicht setzen ohne eine ursprünglich producirende (sich setzende) Thätigkeit (die Thätigkeit muss um reflektirt werden zu können schon dasein). Das wirkliche Selbstbewusstsein ist, genetisch genommen, erst ein Sichsetzen, dann ein Sichsetzen als Sichsetzen und zuletzt synthetische Einheit beider. Das Wollen ist im wirklichen Selbstbewusstsein, was die unendliche reale Thätigkeit im möglichen Bewusstsein; das (subjektive) Denken entspricht der idealen Thätigkeit (der Reflexion). In der »Grundlage» werden jene als centrifugale, diese als centripetale Thätigkeit, jene als das absolute Sein, diese als das innerhalb eines Gesetzes freie Bewusstsein bezeichnet. Ebendaselbst wurde die unendliche reale Thätigkeit als Idee in die Reflexion hineingezogen, wobei sie diese in zwei Richtungen spaltet: die gesetzmässige, nach innen gehende, und die durch die Idee bestimmte, nach aussen strebende. Es ist hier (in der Sittenlehre) nicht von dem absoluten Sein, d. h. von der Idee, sondern von dem unendlichen Streben als dem objektiven Ich die Rede. Das Wollen ist ein reales Handeln auf sich selbst (als Moment der Reflexion geht

[1] A. a. O. 13—23.

sie auf sich selbst, als reale Thätigkeit geht sie auf das Unendliche, d. h. auf die Idee); es wird aus dem Triebe, durch Abstraktion von dem Gegenstreben, herausgeschieden und als reines Selbstbestimmen gedacht; das wirkliche Wollen geht auf ein bestimmtes Objekt, nicht durch äussere Kraft gedrungen, sondern es bestimmt sich selbst dazu. Das reine Selbstbestimmen wird, durch die Abstraktion, von dieser Beziehung auf ein äusseres Objekt (dessen Begriff nur durch Erfahrung möglich ist) losgemacht und als das wahre Wesen (das reine Sein) des Ich (als seine Objektivität) erkannt. In dem Denken wird das Wollen nach unseren Denkgesetzen als ein bestehender Wille fixirt. Dieser ist als Vermögen zu denken, wenn er auf die wirkliche Äusserung bezogen wird, er ist aber dann nichts Wirkliches, sondern nur gedachte Einheit einer wirklichen Reihe; hier soll er etwas Wirkliches, das Wesen des Ich oder das objektive Ich Konstituirendes sein und wird daher als absolute Tendenz zum Absoluten oder als Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen bezeichnet. Diese Tendenz steht im wirklichen Bewusstsein dem Denken gegenüber, wie das unendliche Streben (nach der »Grundlage») die Wurzel der schwebenden Einbildungskraft im Ich als Vermögen ausmacht[1].

Das Ich ist, wie wir wissen, Intelligenz oder absolute Identität des Denkens und Wollens; es soll aber hier für sich selbst Intelligenz sein, d. h. des Bewusstseins seines ursprünglichen Seins sich bewusst werden. (Wir als Philosophen zerlegen nicht das Ich als Gegenstand unserer Reflexion, sondern wir sehen nur zu, wie es als ganzes Ich Gegenstand seiner eigenen Reflexion wird.) Gesetzt sind ein objektives Ich — das reelle Handeln, und ein subjektives Ich — das Anschauen, welches in diesem Handeln aufgeht (über sich selbst nicht reflektirt und sich mithin vom Handeln nicht unterscheidet). Das Anschauen soll als Denken sich von seinem Gegenstande (dem Handeln, das als absolutes Sein von der Anschauung unabhängig ist) losreissen, dennoch aber sich als mit ihm identisch setzen. (Das Bewusstsein fängt mit dem rein Objektiven an, setzt dann das Subjektive als davon unterschieden und zuletzt als absolutes Subjekt, das durch sich selbst Objekt ist und die blosse

[1] A. a. O. 23–29.

Objektivität aufhebt.) Das blosse objektive Ich (das Wollen) wird in die Anschauung aufgenommen; die Gebundenheit der Anschauung löst sich in ein freies Denken auf; die reelle Kraft wird Begriff. Die Intelligenz ist als unbewusstes Handeln sich selbst gegeben; durch einen absoluten Akt verwandelt sich das Gegebene in ein Gemachtes und wird dadurch frei; sie entsteht für sich selbst als freie Intelligenz, durch ihre eigene nicht weiter abzuleitende Thätigkeit, aus der Gebundenheit der Anschauung und der unbewussten Kraft; dem Denken steht dann das Sein (Wollen) nicht als fertige Natur oder äusseres Wesen gegenüber, sondern ist Begriff; das Wollen ist der Zweckbegriff objektiv angesehen. »Durch kein Naturgesetz und durch keine Folge aus dem Naturgesetze, sondern durch absolute Freiheit erheben wir uns zur Vernunft, nicht durch Uebergang, sondern durch einen Sprung.« [1]

Im Begriffe wird das Sein auf seinen Grund bezogen; wenn dieser Grund wiederum ein Sein ist, so entsteht der Begriff eines nothwendigen Seins. Der Begriff des Wollens ist Begriff eines freien Seins; dieses Sein ist also eine Selbstthätigkeit, die aus keiner Natur oder Dinglichkeit, sondern aus dem Denken hervorgeht. Das Ich setzt sich (d. h. das Wollen) als freie Intelligenz), indem es das Sein (das reelle Handeln) unter die Botmässigkeit des Begriffes bringt; indem es die Tendenz zur absoluten Selbstthätigkeit als sich selbst anschaut, setzt es sich als Grund der Wirklichkeit überhaupt, mithin als reines Vermögen. Wenn das objektive Ich (die Tendenz) als unter der Botmässigkeit des Begriffs nicht stehend gedacht wird, so ist es nur ein Trieb, der nothwendig wirkt, wenn die äusseren Bedingungen (ein Anstoss) seiner Wirksamkeit eintreten; und wenn die Intelligenz von ihm abhängig ist, so wird der Trieb von einem Sehnen und die That von einem Entschlusse nothwendig begleitet werden. Wir sind demnach in folgendem Dilemma verwickelt: das Ich geht, um den Begriff seiner selbst zu denken, entweder vom subjektiven Ich aus, dann resultirt eine freie Intelligenz als blosses Vermögen ohne Wirklichkeit (reine Thätigkeit nur gedacht als Grund von Wirklichkeit überhaupt, aber ohne jede Bestimmung, ohne Natur und Wesen); oder es geht

[1] A. a. O. 30—33; Grundlage (B. I) S. 298.

vom objektiven Ich aus, dann resultirt ein Trieb, der als wirkliche Natur die Freiheit aufheht. Das reine Ich ist die absolute Identität des Seins und des Bewusstseins; das wirkliche Ich hat eine bestimmte Natur und ein freies Denken, welche es im Begriffe seiner selbst vereinigen soll. Ohne Natur ist es nicht wirklich, ohne Freiheit ist es nicht Ich; und die eine aus der anderen abzuleiten geht nicht; ich bin nicht (wirklich), weil ich mich denke, noch denke ich mich, weil ich bin — der blosse Trieb erzeugt kein Denken. Die Schwierigkeit wird gehoben, wenn das Ich sich als Einheit von Trieb und Denken setzt, indem der Trieb auf das ganze Ich geht, nicht nur auf das objektive, sondern auch auf das subjektive, weil Reflexion und Tendenz absolut in einander greifen.

Die absolute Tendenz, welche das objektive Ich ausmacht, ward mit unbedingter Spontaneität in den Begriff als freie Intelligenz hereingezogen, verlor aber dabei den Karakter der Wirklichkeit; statt einer wirklichen Thatkraft oder einer durch ihre Natur bestimmten Tendenz trat ein reines Vermögen hervor. Die Tendenz muss aber aufbewahrt werden, wenn das Ich nicht nur für uns, sondern auch für sich selbst wirklich sein soll; sie muss also in der Reflexion als Trieb fixirt werden. Wie wir wissen, ist die absolute Tendenz nur das objektive, nicht das ganze Ich; was im Bewusstsein gesetzt ist, ist eine Kraft, die sich selbst überlassen nur ein Sein hervorbringen könnte; an sich ist sie aber mit der Intelligenz Eins und daher ein Trieb zur absoluten Selbstthätigkeit. Dieser ist als besonderer Grund von dieser Thätigkeit abgesondert, strebt aber nach Einheit; er äussert sich mithin nothwendig als Trieb auf das ganze Ich (das Subjekt-Objekt). Allgemein ist der Trieb eine innere sich selbst zur Kausalität bestimmende Kraft; als Ich hat diese Kraft eine Kausalität auf sich selbst als Reflexionsfähigkeit; aus dem Triebe folgt nothwendig die Handlung der Reflexion des Ich auf sich selbst und die Kraft wird gefühlt als Trieb. Das Gefühl ist aber die blosse unmittelbare Beziehung des Objektiven im Ich auf das Subjektive (des Seins auf das Bewusstsein); hier ist dagegen die Frage nach der Beziehung des Objektiven auf das ganze Ich. Es geht demnach hier aus der Äusserung

des Triebes kein Gefühl hervor, sondern ein Gedanke, weil die Intelligenz als solche durch den Trieb unmittelbar bestimmt wird[1].

Seiner Form nach ist dieser Gedanke absolut durch sich selbst bedingt und bestimmt; er bezieht sich weder als objektiver Erkenntnissbegriff auf ein Dasein (Objekt, Ding), noch als formaler Begriff (Prädikat) auf einen anderen Gedanken als Grund, denn in ihm denkt das Ich sich selbst (nicht als das objektive, sondern als das ganze Ich) und zwar nach seinem Grundwesen (nicht durch daraus abgeleitete Prädikate). Er ist das erste, unmittelbare Denken, mit dem das gemeine Bewusstsein anhebt. (Wir, als Philosophen, sind allerdings über diesen Gedanken zum Triebe hinausgegangen; dieser Trieb liegt aber nicht in der Reihe des natürlichen Denkens, von dem hier die Rede ist.) Als unmittelbares Bewusstsein ist dieser Gedanke Anschauung und zwar intellektuelle Anschauung, weil sie kein Gefühl enthält. (Sie ist ursprünglich wirklich und bestimmt im natürlichen Bewusstsein; über sie reflektirt der Philosoph durch die abstrakte, formale intellektuelle Anschauung, von der in den Einleitungsschriften die Rede ist, wenn die blosse Selbstthätigkeit mit Abstraktion von der Bestimmtheit derselben durch den Trieb gedacht wird.)

Der Gehalt des ursprünglichen Denkens ist die Bestimmtheit des ganzen Ich durch den Trieb der absoluten Selbstthätigkeit. Diese Bestimmtheit lässt sich nur mittelbar durch die wechselseitige Bestimmtheit von Subjekt und Objekt begreifen. Das Objektive ist wesentlich etwas absolut durch sich selbst Bestehendes; als dadurch bestimmt ist das Subjektive ein gesetzlich nothwendiges Denken, und weil das Objektive als Trieb zur absoluten Selbstthätigkeit gedacht ist, muss das ganze dadurch bestimmte Ich von der subjektiven Seite gedacht werden als eine Intelligenz, welche sich das Gesetz der absoluten Selbstthätigkeit geben muss. Das Subjektive ist das absolute Vermögen der Anschauung; es schaut die Tendenz zur Selbstthätigkeit an und setzt sie als sich selbst, mithin sich selbst als absolut sich selbst bestimmend, als reine Thätigkeit, deren Bestimmung reines Vermögen ist; das Subjektive ist das Setzen des reinen Vermögens der Freiheit. Von der objektiven Seite

[1] A. a. O. 29, 39—45. B. I: 293—6.

ist demnach das ganze Ich als etwas durch Freiheit absolut Bestehendes zu denken. Wenn diese beiden Gesichtspunkte verbunden werden, so ist die Freiheit sich selbst Gesetz. Die Bestimmung (Natur, Wesen) des reinen Vermögens ist nichts von aussen Gegebenes; die Tendenz macht sich nicht als blinder Trieb geltend, sondern nur wenn das freie Denken sich selbst denkt; das Gesetz ist kein Naturgesetz, sondern ein Postulat. Dieses Postulat ist aber kein willkürliches Produkt des reinen Vermögens, sondern Bedingung aller Freiheit, und das Bewusstsein des Postulates (dass wir nach dem Begriffe der absoluten Selbstthätigkeit uns bestimmen sollen) ist unser ursprüngliches Selbstbewusstsein. Durch dieses Bewusstsein ist das Ich nicht nur an sich, sondern auch für sich eine Tendenz zur absoluten Selbstthätigkeit; als beharrliches Gesetz fixirt sich das reine Vermögen zu wirklicher Intelligenz. Die Bestimmung (Natur, Nothwendigkeit, Gebundensein) der Freiheit ist kein besonderer Gedanke (Inhalt), welcher sich dem Denken aufdringt und die Freiheit zu etwas Bedingtem (Dinglichem) herabsetzt (indem Inhalt und Vermögen einander widersprechen), sondern sie macht die nothwendige Weise der Freiheit für sich selbst zu sein aus. Die Freiheit im Denken und die gedachte Freiheit bestimmen sich gegenseitig; das Vermögen muss sich selbst denken um wirklich frei zu sein. Das ungebundene Vermögen (die reine Thätigkeit) giebt sich selbst die Richtung auf sich selbst (die Selbstthätigkeit), welche Richtung als Bedingung einer entgegengesetzten Richtung das Vermögen erst möglich macht, hinterher aber als Gesetz oder Wesen des Vermögens anerkannt werden soll. Ohne Freiheit (Möglichkeit verschiedener Richtungen) und Gesetz (der wirklichen Intelligenz wesentliche Richtung) keine Sittlichkeit, kein wirkliches Selbstbewusstsein [1].

Das vernünftige Wesen muss sich selbst zu dem machen, was es werden soll. Seinem wirklichen Sein geht mithin das blosse Vermögen vorher. Diese Art von Existenz (vor dem objektiven Bestehen) ist diejenige einer Intelligenz in Begriffen. Als Vermögen kann die Intelligenz durch ihren blossen Begriff ein Sein hervorbringen; dadurch ist aber das Vernünftige nicht als Wesen gedacht, denn die Selbstständigkeit als dauerndes

[1] A. a. O. 39—49.

Sein ist durch das blosse Vermögen nur möglich, nicht nothwendig. Die Freiheit soll nicht nur Vermögen, sondern Wesen der Vernunft sein, mithin als nothwendig in ihrem Begriffe gesetzt sein. Der Begriff des vernünftigen Wesens enthält demnach das Vermögen der Selbstständigkeit oder Freiheit und das Gesetz dieses Vermögen unverrückt zu brauchen. Der Anfang des Selbstbewusstseins ist also der durch den Trieb im Denken erzeugte Begriff der gesetzlichen Freiheit. Als blosses subjektives Vermögen wäre die Freiheit gänzlich regellos (und hätte nur eine mögliche Richtung auf sich selbst um sich zu bethätigen); durch ihr objektives Wesen (den Trieb) giebt sie sich das Gesetz der Selbstthätigkeit. Diese Gesetzgebung nennt man die Autonomie der Vernunft, und das Gesetz in Bezug auf die Neigungen den kategorischen Imperativ.

Die Selbstanschauung der endlichen Vernunft ist an das Gesetz der Endlichkeit gebunden; als Vernunft ist sie reines Thun, in der Reflexion wird dieses Thun bestimmt als ein Sollen; die Vernunft bestimmt mithin durch sich selbst ihre Thätigkeit, d. h. ist praktisch. Das Vernunftgesetz ist Denkgesetz (das nothwendig befolgt wird) und Sittengesetz (das befolgt werden soll), je nachdem es sich an das transscendentale oder das freie (wirkliche) Handeln richtet; jenes liegt ausser, dieses in dem wirklichen Bewusstsein. Das Resultat der ganzen Deduktion ist das Princip der Sittlichkeit als der unmittelbare Begriff der reinen Intelligenz von sich als solcher. Dieser Gedanke gründet sich auf keinen anderen Gedanken (des natürlichen Bewusstseins), sondern ist erster und absoluter, reiner und nothwendiger, auf die intellektuelle Anschauung der absoluten Thätigkeit der Intelligenz gegründeter Gedanke [1].

Das wirkliche Selbstbewusstsein hebt mit dem Gedanken (Denken) der reinen Intelligenz als Einheit von Freiheit und Gesetz an; es ist die synthetische Einheit der reinen Apperception, welche die absolute Identität von Subjekt und Objekt als Thesis voraussetzt. Das antithetische Moment ist die Wechselwirkung von Vermögen und Wesen; das Vermögen wird durch das Wesen zu wirklicher Thätigkeit bestimmt, indem es das Wesen als Zweck bejahen oder verneien muss; das Wesen

[1] A. a. O. 50–62.

hat seinerseits nur durch das Vermögen mögliche Thätigkeit (ohne Freiheit keine Aufgabe). Das Wesen ist das reine Thun; die Reflexion ist das blosse Vermögen, in Bezug auf welches jenes als Aufgabe bestimmt wird. In der »Grundlage» erklärt Fichte den Gegensatz des Ich und des Nicht-Ich als möglich durch die ursprüngliche Differenz der ursprünglichen und der reproducirenden Thätigkeit (des absoluten Seins und der Reflexion oder der an sich seienden unendlichen und der für sich seienden endlichen Vernunft.) Die Quelle der Endlichkeit ist das Gesetz des Bestimmens (der Kausalität oder der Wechselwirkung), an welches die Reflexion gebunden ist. Dieses Gesetz und die Idee (der unendlichen Thätigkeit) sind im reflektirenden Ich durch Wechselwirkung synthetisch verbunden; das Ich ist theoretisch, inwiefern es durch die Idee seine gesetzliche Thätigkeit als endlich bestimmt; es ist praktisch, inwiefern es durch das Gesetz die Idee als Aufgabe (Sollen) bestimmt. In der Sittenlehre nimmt Fichte den in der Grundlage gestreiften Gedanken von dem göttlichen Selbstbewusstsein als dem gänzlichen Zusammenfallen von Sein und Reflexion auf, indem er die unendliche Vernunft als absolute aber undenkbare Identität von Subjekt und Objekt darstellt. Die Reflexion ist als solche denkbar nur als reines Vermögen der Freiheit, das Sein (Wesen) als die Tendenz zur absoluten Selbstthätigkeit; beide sind in der endlichen Vernunft als Denken und Wollen unterschieden und in dem ursprünglichen Gedanken dieser Vernunft als Freiheit und Gesetz verbunden. (Das Gesetz ist hier ein synthetischer Begriff, nämlich Bestimmung des Denkens durch das Wesen (die Idee); das obengenannte Gesetz ist dagegen antithetischer Begriff, denn er begründet die Differenz der Reflexion und der ursprünglichen Thätigkeit.) Das Princip der Sittenlehre (das reine Selbstbewusstsein als Zweckbegriff) verbindet die Principien der theoretischen und der praktischen WL.; jene erhebt sich zum Begriffe des Vermögens des schlechthin Unbestimmten, das durch das Ich selbst bestimmt wird; diese zum absoluten Triebe, der durch absolute Freiheit bestimmt wird [1].

Das Princip der Sittlichkeit hat Realität (Anwendbarkeit auf das Reelle), inwiefern unsere Welt durch dasselbe bestimmt

[1] S. W. I: 274–7, 245–6, 327–8.

wird. Die Welt ist in Wechselbestimmung mit dem Ich (als Gegensatz) gesetzt; was dieses bestimmt, muss also auch jene irgendwie bestimmen; die Welt muss folglich durch den Begriff der Freiheit bestimmt sein. Das Sittengesetz hat schon als Denkgesetz ein Gebiet des möglichen freien Wirkens (das Zufällige) in der Welt abgegrenzt und innerhalb dieses Gebietes jedes Objekt auf einen Zweck bezogen, den wir in unserem freien Handeln befördern sollen. Als theoretisches Princip giebt es sich die Materie, als praktisches die Form des Gesetzes. Es entsteht aber die Frage: wie kann das Ich sich eine freie Wirksamkeit in der Welt (physisches Vermögen) zuschreiben? Weil das Ich und die Welt durch Wechselbestimmung verbunden sind, so bringt die Veränderung des einen Gliedes die Veränderung des anderen mit sich. Indem ich will, bestimme und verändere ich mich selbst; aber nicht alles Wollen bringt ein wirkliches Geschehen mit sich. Das subjektive Ich, als Intelligenz, bestimmt sich lediglich durch den Begriff, bleibt aber ein leeres Wollen, wenn es mit dem objektiven Ich nicht zusammenfällt. Wenn dagegen die Willensbestimmung dem Triebe (dem objektiven, strebenden Ich) gemäss ist, dann wird das ganze Ich und dadurch unsere Ansicht der Welt verändert, dann erweitern wir durch Freiheit unsere Grenzen. Die Freiheit hat mithin als praktisches Gesetz Kausalität in der Welt, indem das ganze Ich auf sich selbst handelt. Wir können demnach nur dasjenige, wozu unsere Natur uns treibt.

Wir haben, als Philosophen, die Welt als Gegensatz des Ich vorausgesetzt; sie muss aber auf dem Standpunkte des natürlichen Bewusstseins aus dem sittlichen Bewusstsein deducirt werden. Der im Vorhergehenden aufgezeigte Begriff der Freiheit ist aus dem gegebenen bestimmten abstrahirt worden und muss desshalb auf ihn bezogen werden. Es muss die Synthesis vom Vermögen und Objekt im Denken dargelegt werden als Bedingung des Selbstbewusstseins, indem bewiesen wird, dass wir uns nicht als frei finden können ohne ein Objekt ausser der freien Intelligenz zu setzen, auf welches das freie Handeln bezogen wird. Im Begriffe des Vermögens wird die Einheit mehrerer wirklichen Handlungen, als möglicher, gedacht. Als möglich wirkliche Handlungen sind sie empfindbar oder wahrnehmbar;

als empfundene sind sie wirkliche Thaten. Im Begriffe des freien Vermögens werden entgegengesetzte Handlungen (Bestimmungen der Wirklichkeit) verbunden; ihre Verbindung setzt aber dasjenige voraus, an dem die Identität des Bewusstseins sich anheften kann, d. h. die Beziehung auf Objektivität überhaupt, durch welche das Denken (als subjektives Ich) seiner Form nach erst möglich wird. Dieses Objektive ist nicht das Wesen (die Natur) des Ich, denn das Ich wird hier nicht als wollend, sondern als wählend (dem Wollen vorhergehend) gedacht, folglich ist es das Nicht-Ich, aber als bestimmbares. Die Freiheit wird mithin als reelle Wirksamkeit auf einen ursprünglich gegebenen (durch das Denken seiner Form nach gesetzten) Stoff ausser uns bezogen, welcher durch die reelle Wirksamkeit ins Unendliche formirt, aber weder erschaffen noch vernichtet werden kann [1].

Um mir ein Vermögen der Freiheit zuschreiben zu können, muss ich mich als zwischen möglichen Bestimmungen eines wirklichen Objekts wählend denken; durch die Wahl soll aber das objektive Ich bestimmt werden; ich muss daher ein wirkliches Wollen in mir finden, um mich als frei denken zu können. Die subjektive Thätigkeit im Entwerfen des Zweckbegriffs (d. h. im Wählen) setzt sich als objektive Thätigkeit fort, indem eine intellektuelle Anschauung von ihr als neues subjektives Moment hinzutritt. Dieses Uebergehen ist die Form des Wollens, denn nur so ist das Wollende Ich; aber dieses Hervorgehen des bestimmten Wollens aus dem Zweckbegriffe ist ursprünglich ohne die Wahrnehmung (Anschauung) des wirklichen Wollens nicht möglich. Denken und Wollen sind synthetisch verbunden dadurch, dass sie sich wechselseitig bestimmen. Diese Synthesis enthält drei Momente: das Denken wird aus dem Wollen als Bild des Wollens herausgesetzt; das Bild zieht das Wesen (das objektive Wollen) in sich hinein, indem es alle Thätigkeit als Denken setzt; die selbstbestimmte Thätigkeit wird aus dem Denken (aus der Anschauung) als wirkliches Wollen herausgesetzt.

Das synthetische Bewusstsein der Freiheit enthält ferner die Wahrnehmung unserer wirklichen Kausalität (reellen Wirkens) in der Sinnenwelt. Der Begriff des freien Vermögens ist ohne

[1] S. W. B. IV: 63–83.

das Bewusstsein des wirklichen Wollens nicht möglich, denn die reproducirende Reflexion setzt das ursprüngliche Produciren voraus (dem abstrakten Begriff geht das konkrete Leben vorher). In diesem Bewusstsein findet sich das Denken durch den Gegenstand gebunden, aber nicht durch ein Gefühl, denn das der Vorstellung Gegebene ist Thätigkeit und nicht Leiden. Mittelbar enthält aber dieses Bewusstsein ein Gefühl, denn das Wollen ist besondere Handlung nur als beschränktes Wollen, und die Art der Beschränktheit muss gefühlt werden. Die intellektuelle Anschauung ist ohne eine sinnliche, und diese ohne ein Gefühl nicht möglich, und umgekehrt. Die Freiheit vereinigt das Sittengesetz und die wirkliche That als absolutes Vermögen diese durch jenes zu bestimmen. Die wirkliche That enthält Thätigkeit und Widerstand, und dieser als Quantum ein mannigfaltiges Nicht-Ich, das durch die Thätigkeit bestimmt wird. Was ursprünglich gegeben ist, ist ein wirkliches Handeln; dieses enthält Thätigkeit und Begrenzung; die Grenze ist aber nur dadurch gegeben, dass sie als solche aufgehoben (erweitert) wird, denn wenn die Thätigkeit nicht über sie hinausgeht, ist sie für das Ich nicht da. Die Kausalität des Ich auf das Nicht-Ich ist mithin Bedingung des Selbstbewusstseins [1].

Unsere reelle Wirksamkeit in der Sinnenwelt fällt in die Zeit; als Thätigkeit ist sie reine Einheit, als Wirksamkeit wird sie durch einen Widerstand in eine Reihe zerlegt. Der Widerstand muss daher ein Mannigfaltiges enthalten, dessen Folge von meiner Thätigkeit unabhängig ist und sie begrenzt, d. h. die Thätigkeit ist an eine gegebene Ordnung von Mittelursachen gebunden um einen bestimmten Zweck zu erreichen. Diese Ordnung kann, von dem transscendentalen Standpunkte aus gesehen, nicht in einem Ding an sich, sondern muss in einem immanenten Gesetze des Ich (in einem Naturgesetze seiner eigenen endlichen Natur) gegründet sein. Dieses Gesetz ist Bedingung des Handelns und Erkennens und kann daher nicht weiter erklärt werden. So viel lässt sich dennoch einsehen, dass es ein Gesetz des objektiven (nicht des subjektiven) Ich ist. Unsere im Leben hervortretenden Schranken gehen aus den absoluten Schranken des Urtriebes als præstabilirt hervor.

[1] A. a. O. 84—93.

Der Trieb ist die Bestimmtheit des objektiven Ich überhaupt; das Ich ist aber nicht bloss objektiv; die ursprüngliche Bestimmtheit ist demnach nicht nur Bestimmtheit eines Seins, sondern auch eines Denkens, und als solche ist sie Gefühl. Das Ich fühlt den Trieb dadurch, dass es ist, und dieses nothwendige und unmittelbare Bewusstsein, von dem das freie Bewusstsein ausgeht, ist ein Sehnen, in welchem das Objektive von dem Subjektiven nicht unterschieden wird, sondern beide als Thätigkeit und Erkenntniss zusammenfallen. Meine erste Handlung ist nothwendig eine Befriedigung des Triebes; dadurch wird aber, in Folge dieser Einheit, auch das Sehnen befriedigt, und der Trieb erscheint als freier Zweck, der nunmehr dem freien Vermögen gegeben ist als möglicher Bestimmungsgrund, aber ohne wirkliche Kausalität auf die Freiheit. Erst nachdem durch das Gefühl der bestimmte Trieb der Freiheit gegeben worden ist, tritt das objektive Ich als formaler Trieb (als Sittengesetz) hervor. Dieser wird nicht wie der materiale Trieb gefühlt, sondern entsteht durch die freie Reflexion, welche die Form alles Triebes (der Selbstständigkeit) auf die Freiheit bezieht. Das aus unserer ursprünglichen Begrenztheit hervorgehende System der Triebe und Gefühle macht unsere Natur aus. Als Trieb hat unsere Natur Selbstbestimmung; als Natur ist der Trieb der Gegensatz der Freiheit, mithin nicht durch einen Begriff, sondern durch ein Sein bestimmt. Es muss desshalb ausserhalb des Triebes eine äussere Natur gesetzt werden, durch welche er bestimmt wird sich in jedem Falle gerade so zu bestimmen, wie er sich äussert. Jeder Theil der äusseren Natur ist bestimmt durch das Ganze als sich selbst bestimmend; als dieser Theil ist er durch alle übrigen Theile bestimmt, ihre Realität geht ihm ab, dafür bleibt ihm aber (statt der Realität) eine gerade so bestimmte Tendenz zur Realität, d. h. ein bestimmter Trieb. Von jedem Theile der Natur gilt dasselbe, dass seine Selbstbestimmung das Resultat von der Selbstbestimmtheit der übrigen Theile ist; die Natur ist sonach ein organisches Ganzes. In diesem Begriffe werden Nothwendigkeit und Selbstständigkeit vereinigt, und wir haben da ein Mittelglied zwischen Mechanismus und Freiheit; durch den Begriff des Naturtriebes wird die Kausalität der Freiheit in der Natur möglich.

Der Trieb in der Natur ist Bildungstrieb, und wenn er Kausalität hat, entsteht ein organisirtes Naturprodukt. Ein solches Produkt der bildenden Kraft der Natur ist meine Seele (d. h. ich selbst, wie ich mir auf dem Standpunkte der Erfahrung vorkomme). In dem organisirten Naturprodukte geht der Trieb auf Selbsterhaltung, und äussere Dinge sind als Mittel zu diesem Zweck vom Triebe unmittelbar bestimmt (der Trieb hat durch meine Natur, und nicht durch das äussere Ding seine Richtung; erst weil ich hungere, wird mir etwas zur Speise). Von anderen Naturprodukten unterscheidet sich das Ich erst dadurch, dass der Trieb nothwendig auf die Reflexion wirkt, wodurch das Sehnen entsteht; über das Sehnen wird mit Freiheit reflektirt, indem es als Begehren auf einen Gegenstand bezogen wird. Die freie Intelligenz hat demnach als höheres Ich den bewussten Trieb oder das Begehrungsvermögen als niederes Ich in seiner Gewalt; es befriedigt oder unterdrückt seine Begierden, indem es frei auf sie reflektirt, oder sie ignorirt. Der Trieb als Trieb nach Organisation und Selbsterhaltung ist sein eigener Zweck; er befriedigt sich im organisirten Naturprodukte lediglich um sich zu befriedigen; das Gefühl dieser Befriedigung ist der Genuss. Dem natürlichen Menschen ist demnach der Genuss Selbstzweck. Der Genuss ist aber von dem Vorhandensein des Gegenstandes des Begehrens, mithin von der äusseren Natur, abhängig; diese Abhängigkeit widerstreitet der Tendenz der Vernunft sich schlechthin durch sich selbst zu bestimmen. Die Vernunftstendenz und der Naturtrieb sind beide im Wesen des Ich gegründet, denn das an sich einige Wesen wird in der Reflexion gespalten; als durch die sinnliche Anschauung bestimmtes Objekt ist es Naturtrieb, als in der intellektuellen Anschauung hervortretendes Subjekt ist es rein geistiger Trieb oder Sittengesetz (formaler Trieb zur Selbstständigkeit) [1].

Die freie Reflexion und der reflektirte Naturtrieb konstituiren das Ich als Person, in welche jene das Bewusstsein, dieser die reelle Kraft bringen. In der Person kann nichts erfolgen ohne thätige Bestimmung der Intelligenz; was durch sie geschieht ist Produkt der Freiheit. Durch das jetzt Gesagte wird eine Bemerkung in der »Grundlage« weiter ausgeführt. Das

[1] A. a. O. 93–133

ganze Wesen endlicher, vernünftiger Wesen umfasst erstens die Idee des absoluten Seins, zweitens die Reflexion, welche als Streben das Gesetz (der Bestimmung) und die Idee (der Unendlichkeit) vereinigt, ferner das reflektirte Ich, welches als Selbstbewusstsein durch das Nicht-Ich eingeschränkt wird. Durch das blosse subjektive Selbstbewusstsein entsteht kein wirkliches Leben; dazu bedarf es einer Wechselwirkung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich. Die erste Bewegung geht von diesem aus, das von dem Ich als entgegengesetzte Kraft gefühlt wird. Diese bewegende Kraft wird hier in der Sittenlehre als Naturtrieb aus dem Wesen des Ich erklärt (in wesentlicher Uebereinstimmung mit der Ausführuug in der Grundlage der praktischen WL.). Was dort vom Ich überhaupt gesagt wird, behauptet Fichte hier vom subjektiven Ich: das Ich ist abhängig seinem Dasein nach; aber es ist schlechthin unabhängig in den Bestimmungen dieses Daseins. Es hat als Intelligenz das Vermögen sein empirisches Dasein (den Naturtrieb) nach der Idee des absoluten Seins (dem Sittengesetze) zu bestimmen. Der Punkt, auf welchem wir uns selbst (als Person, individuelles Ich) finden, wenn wir zuerst jenes Mittelvermögens der Freiheit mächtig werden, hängt nicht von uns (von der Person, sondern vom transscendentalen Ich) ab; die Reihe aber, die wir von diesem Punkte aus in alle Ewigkeit beschreiben werden, hängt völlig von uns ab. In einer Naturreihe ist jedes Glied vorher bestimmt; in einer Reihe von Freiheitsbestimmungen ist jedes Glied erstes und absolutes [1].

Durch die absolut freie Reflexion auf sich selbst als Naturwesen reisst sich das Ich von der Natur (von dem objektiven Ich oder dem Naturtriebe) los und bringt als Intelligenz die blinde Naturkraft in seine Gewalt (unter die Botmässigkeit des Begriffes); die Kraft der Natur ist meine Kraft geworden; die Kausalität der Natur hört auf und die Kausalität der Freiheit tritt ein. Diese Freiheit ist die formale, denn was bewirkt wird, ist die Befriedigung des Triebes; die Kausalität ist aber nicht die mechanische, sondern deren Umkehrung (Ursache und Bewirktes werden Mittel und Zweck). Das Ich ist durch diese Reflexion frei; es soll aber durch eine Reflexion auch sich als frei setzen. Gegenstand dieser neuen Reflexion ist die erste Reflexion als

[1] S. W. B: I. 278–9; B. IV. 133–4.

Handlung, und vom Objekte dieser Handlung, d. h. vom Naturtriebe, wird abstrahirt. Das Reflektirte ist mithin reine absolute Thätigkeit, die als Ich gesetzt wird, dem der Trieb als etwas Fremdes entgegengesetzt wird. Das Ich kann dem Triebe folgen oder widerstehen, und dieses Vermögen der Unabhängigkeit wird dem Naturtriebe als reiner Trieb entgegengesetzt. Dieser ist als Trieb nach Freiheit um der Freiheit willen Bedingung des Bewusstseins der Freiheit. Um mich als frei zu setzen, muss ich mich unbestimmt finden mit dem Vermögen, von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit überzugehen. Diese Unbestimmtheit ist nicht Nichts, sondern ein Schweben der Einbildungskraft zwischen mehreren möglichen Bestimmungen. Das Uebergehen zur Bestimmtheit ist kein bloss objektives Geschehen im Ich als Objekt der Reflexion, sondern im Ich als Subjekt-Objekt. Der Begriff (das subjektive Zwecksetzen) tritt als neue Handlung hinzu und wird unmittelbar zur That und Bestimmung des objektiven Ich. Die Unbestimmtheit, welche Bedingung des Bewusstseins der Freiheit ist, wäre nicht möglich, wenn der Naturtrieb allein die Reflexion ausfüllte. Die Reflexion muss sich selbst als Inhalt setzen; das Ich setzt sich als reine Intelligenz dem Naturtriebe entgegen. Dem Ich werden dadurch höhere und niedere Zwecke gegeben, und es schreibt sich das Vermögen zu, den Naturtrieb als Selbstzweck aufzuheben um ihn als Mittel für den reinen Trieb zu verwerthen. Es tritt dadurch eine neue Kraft und eine neue Reihe von Handlungen ein, die dem Inhalte (ihrem Zwecke nach) von der Naturreihe verschieden sind, und diese Freiheit (Kausalität) ist die materiale.

Ueber das Verhältniss der genannten Triebe bemerke man Folgendes. Im Begriffe des Selbstbewusstseins liegen Unendlichkeit und Begrenzung (Ichheit und Dasein, reines und empirisches Ich). Transscendental ist der Trieb im Selbstbewusstsein gegründet; der Urtrieb ist daher Einheit des reinen und des natürlichen Triebes. Der natürliche ist seiner empirischen Bestimmtheit nach zufällig; er äussert sich im Gefühle durch das Sehnen; das Ich fühlt sich getrieben, und es fühlt Lust, wenn es den Trieb befriedigt, d. h. Thätigkeit und Leiden zusammenfallen. Der reine Trieb wird nicht gefühlt, denn er ist in der Ichheit als solcher gegründet; er ist darum kein Sehnen, son-

dern geht auf die reine Thätigkeit; das Ich wird nicht durch ihn getrieben, sondern es treibt sich selbst, indem es sein absolutes Vermögen innerlich anschaut; der reine Trieb ist ein absolutes Fordern, gültig für alle (endlichen) vernünftigen Wesen. Im wirklichen Wollen müssen diese beiden Triebe synthetisch verbunden sein, dadurch das der reine Trieb sich auf ein Objekt bezieht, und der natürliche anstatt des Genusses die Thätigkeit als Zweck setzt. Jener opfert seine gänzliche Unbestimmtheit, dieser seine empirische Bestimmtheit, und aus ihrer Vereinigung geht eine objektive Thätigkeit hervor, deren Endzweck die absolute Freiheit ist. Diese Einheit des reinen und des empirischen Ich ist durch den Urtrieb gefordert, und wenn das freie Ich sich dieser Forderung gemäss bestimmt, so entsteht ein Gefühl der Billigung (des harmonischen Zustandes) mit Lust verknüpft. Die Uebereinstimmung der wirklichen Handlung mit dem Naturtriebe giebt eine unfreiwillige Lust, denn sie hängt von äusseren Bedingungen ab; die Uebereinstimmung mit dem reinen Triebe giebt Zufriedenheit, deren Gegentheil der mit Selbstverachtung verbundene Verdruss ist. Das unmittelbare Bewusstsein unseres durch das freie Handeln in Bezug auf den reinen Trieb hervorgebrachten bestimmten Zustandes ist das obere Gefühlsvermögen oder das Gewissen[1].

Im Urtriebe sind der reine und der natürliche Trieb vereinigt; beide sollen aber auch in der wirklichen Handlung (That) verbunden sein. Was ich thue, muss durch den Naturtrieb gefordert sein, denn nur durch ihn hat der Wille Kausalität auf Objekte, aber dennoch dem reinen Triebe, welcher Unabhängigkeit von der Natur fordert, entsprechen, und das ist der Fall, wenn die empirische That meine Schranken erweitert, d. h. in einer Reihe liegt, durch deren Fortsetzung ich unabhängig werden müsste. Der Zweck dieser Handlung ist die Kausalität des reinen Triebes; die Kausalität des Naturtriebes ist das durch unsere Endlichkeit bestimmte Mittel. Das reine Vermögen der Freiheit ist objektiv als Urtrieb oder Einheit von absoluter Tendenz (unendlichem Streben) und bestimmtem Triebe. Die reine Vernunftsform des Triebes (die Selbstständigkeit) ist die Idee, welcher gemäss die Bestimmungen des Triebes eine Reihe aus-

[1] A. a. O. 135–147.

machen. In der Reihe selbst ist die Idee nicht zu denken; durch Fortschreiten innerhalb der Reihe vom ersten Punkte an, auf welchen die Person durch ihre Natur gestellt wird, zu immer höheren Stufen nähert man sich nie der Idee als dem Beziehungsgrund der Stufen, sondern nur einem bestimmten Ziele, das aber in Folge der Unendlichkeit des Beziehungsgrundes immer über sich auf ein höheres Ziel hinausweist. Der auf die Idee gehende reine Trieb ist eine transscendentale Abstraktion; der Urtrieb, welcher zum Bewusstsein kommt, geht immer auf eine bestimmte Handlung; er ist der sittliche Trieb und hat als solcher die Form als Selbstzweck von dem reinen Triebe, und die Materie, die Beziehung auf ein Mittel, durch den Naturtrieb. Er ist daher allgemein und positiv, bestimmt kategorisch seinen Zweck und seine Mittel. Er richtet sich an die Intelligenz, und fordert nicht nur objektive Freiheit (Selbstständigkeit), sondern auch subjektive Freiheit, d. h. Selbstbestimmung durch den Begriff. Er fordert demnach den Begriff einer Handlung, welche in der sittlichen Reihe als unbedingter Zweck bestimmt wird. Diese Handlung ist die Pflicht. Der reine Trieb in die Intelligenz frei aufgenommen ist das Sittengesetz; der Urtrieb (sittliche Trieb), ebenfalls als blinder Trieb abgestorben und in der Intelligenz frei wiedergeboren, ist der kategorische Imperativ. Jenes begründet nur eine formale Metaphysik der Sitten, dieser eine reelle Sittenlehre [1].

Der kategorische Imperativ fordert immer eine bestimmte Handlung als Pflicht; die Intelligenz soll sich aber nur durch Begriffe bestimmen; es entsteht daher die Frage, wie ich überzeugt sein kann, dass, was ich für meine Pflicht halte, auch wirklich Forderung des sittlichen Triebes sei. Dieser ist kein theoretisches Vermögen, er bringt keine bestimmten Begriffe hervor; er bestimmt aber die Urtheilskraft die in einem gegebenen Falle möglichen Handlungen auf das Sittengesetz zu beziehen und eine als dessen nähere Bestimmung darunter zu subsumiren. Er ist demnach Trieb nach einer bestimmten Erkentniss. Wenn die Subsumtion der Urtheilskraft gelingt, so entsteht ein Gefühl der Uebereinstimmung von Trieb und Erkenntniss; diese wird als die geforderte gebilligt, mithin als wahr gefühlt. Dieses

[1] A. a. O. 148–156.

Gefühl der Wahrheit ist das absolute Kriterium der Richtigkeit unserer Ueberzeugung von Pflicht, weil es die unmittelbare Uebereinstimmung unseres Bewusstseins (des empirischen Ich) mit unserem ursprünglichen (reinen) Ich ist. Nur als moralisches Wesen kann ich Gewissheit haben (das Primat der praktischen Vernunft); es giebt keine Erkenntniss, die nicht wenigstens mittelbar auf unsere Pflichten sich bezöge. Nur zufolge der Beschränkung des Triebes setze ich ein Objekt; die gegebenen Eigenschaften des Dinges beziehen sich auf einen bestimmten ruhenden Trieb. Die Grenzen des Triebes können aber mit Freiheit erweitert werden, wodurch auch das Ding verändert wird. Diese Anpassung des Dinges an die Bewegung des Triebes wird als seine Zweckmässigkeit gesetzt. Unvollständige Erkenntniss des Triebes giebt willkürliche Zwecke; wenn der Trieb als Urtrieb erkannt wird, ist durch Gegensetzung der Zweck des Dinges als Endzweck vollkommen bestimmt; alle vollständige oder gewisse Erkenntniss ist demnach Erkenntniss des Endzwecks der Objekte, durch den Urtrieb durchgängig bestimmt. Die Pflicht ist demnach das intelligible »An sich», welches durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellung sich in eine Sinnenwelt verwandelt. Wir haben ein geschlossenes Ganzes der Erkenntniss durch die Wechselwirkung des Urtriebes und des Wissens, so dass das Vernunftwesen in Rücksicht der Materie und der Form seiner ganzen möglichen Erkenntniss absolut durch sich selbst, und durch nichts ausser ihm bestimmt ist [1].

Der Urtrieb muss aber, um als Totalität gesetzt werden zu können, selbst beschränkt sein, und diese Beschränktheit muss eine ursprüngliche sein, d. h. unmittelbar daraus hervorgehen, dass das Vernunftwesen, als Ich, an das Gesetze der Reflexion (der Bestimmung) gebunden ist. Die absolute Selbstständigkeit, die der Urtrieb fordert, kann nicht auf das Aufheben der Bedingungen des Selbstbewusstseins gehen. Diese Bedingungen sind verschiedene Stellungen des Objektiven und Subjektiven zu einander, mithin durch die Kategorien der Relation bestimmt. Das Denken hat Kausalität durch das System der Naturtriebe, das in der Erscheinung als der menschliche Leib gesetzt wird; an sich hat unser Leib nicht Kausalität, sondern

[1] A. a. O. 165—175.

nur zufolge unseres Willens, der durch Selbstbestimmung in ihm unmittelbar Ursache wird (den ersten Anstoss der Bewegung giebt). Das Wollen hat Substantialität durch die Intelligenz; das Ich soll als Selbstthätigkeit nicht nur da (an sich) sein, es soll auch sich selbst als Ich finden (für sich sein); es muss mithin Reflexionsvermögen haben um das Gegebene innerlich durch Freiheit nachzubilden (in die höhere Potenz zu erheben). Erst durch das Bezogenwerden der absoluten Tendenz auf das Denken wird das Sittengesetz möglich; durch die Intelligenz ist demnach das ganze Sein (die Substanz) des sittlichen Wollens bedingt. Die dritte Bedingung ist die Individualität, deren Begründung wir schon aus dem »Naturrechte« kennen. Um sich als frei zu finden muss das endliche Vernunftwesen sich als subjektives Ich (Person) in Wechselwirkung mit objektiven Vernunftwesen setzen, denn nur durch eine Aufforderung zur Freiheit wird seine Freiheit als Gegenstand der Reflexion möglich. In diesen drei Rücksichten ist der Urtrieb ursprünglich bestimmt; er soll den Leib als Werkzeug der Freiheit, den Geist als Träger des Sittengesetzes, und die Gemeinde der Vernunftwesen als das persönliche Leben zur grösstmöglichen Vollkommenheit erheben.

Durch den Urtrieb ist das System aller möglichen Handlungen bestimmt. Die handelnden Personen haben kein von ihren Handlungen verschiedenes Sein, sondern jeder ist das, wozu er sich mit Freiheit macht. Die erste Handlung, durch welche ich als Person hervortrete, ist als Anfangspunkt der Individualität eine Handlung der Natur, die statt meiner gleichsam den ersten Schritt macht; von da an liegt eine Unendlichkeit von möglichen Handlungen oder Formen der Persönlichkeit vor mir, und welche bestimmte Person ich werde, hängt von meiner Freiheit ab. Dass ich überhaupt Person bin, hängt von der Natur ab; zu diesem bestimmten Individuum mache ich mich selbst, aber durch die Kraft und innerhalb der Grenzen der Natur. Durch den gemeinsamen Urtrieb stehen alle Personen mit einander in Wechselwirkung; das Quantum von Kraft, das die eine in Anspruch nimmt, entzieht sie allen übrigen; es sind sonach alle Personen von Ewigkeit her durch die Vernunft prædisponirt, was aber kein Fatum enthält, denn sie greifen einander in der Zeit nicht vor, sondern sind alle so zu sagen

gleichzeitig, weil die Zeit nur eine endliche Anschauungsform ist. Die wirkliche Welt (und die Zeit, in welche sie als handelnde Personen fallen) ist durch den Urtrieb bestimmt nur als die allen gemeinsame; jede Person bestimmt selbst die Reihe, die sie in ihr durchläuft. (In dem Drama der Weltgeschichte werden die Rollen nicht durch einen Regisseur vertheilt, sondern jeder Spieler dichtet sie selbst, nur an die Schaubühne und die allgemeinen Bedingungen eines Dramas ist er gebunden.)

Jeder Mensch soll die reine Vernunft unter den Bedingungen des Selbstbewusstseins verwirklichen; jeder soll die Welt zu dem machen, was ihm sein Leib ist, unmittelbares Werkzeug der Intelligenz; seinen Verstand und Willen soll er im Dienste der Einen Vernunft ausbilden und verwerthen. Das Sittengesetz hat die ganze Vernunft zum Objekte und die einzelne Person, lediglich inwiefern sie Werkzeug seiner Realisation in der Sinnenwelt ist. Es bezieht mein empirisches Ich (Leib, Verstand und Wille) als Organ auf die Vernunft überhaupt, deren Darstellung die gesammte Gemeinde vernünftiger Wesen ausser mir ist. Das reine Ich ist mithin als objektive Vernunft aus dem empirischen Ich (der subjektiven Person) herausgesetzt. Für mich bin ich nur ein Organ der Vernunft, und alle anderen Personen sind vor meinem Bewusstsein Endzweck. Jeder anderen Person bin ich dagegen, als zur Gemeinde gehörend, von seinem Gesichtspunkte aus, Endzweck. Jedem sind mithin alle anderen Zweck; nur ist es keiner sich selbst. »Der Gesichtspunkt, von welchem aus alle Individuen ohne Ausnahme letzter Zweck sind, liegt über alles individuelle Bewusstsein hinaus; es ist der, auf welchem aller vernünftigen Wesen Bewusstsein, als Objekt, in Eins vereinigt wird; also eigentlich der Gesichtspunkt Gottes. Für ihn ist jedes vernünftige Wesen absoluter und letzter Zweck.»[1]

Aus diesem höheren Gesichtspunkte eine eingehende Deduktion des religiösen Bewusstseins auszuführen erkannte Fichte als Aufgabe der WL. Jetzt wo an sie die Reihe gekommen war, wurde er durch einen vorläufigen Aufsatz »Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung» (1798) in den bekannten Atheismusstreit verwickelt und in eine neue Lebensstellung versetzt, die ihm Veranlassung gab sein System

[1] A. a. O. 210, 217, 228, 255–6.

wieder vom Grunde aus durchzuarbeiten. Die ausführliche Darstellung dieser traurigen Streit und ihrer Folgen glauben wir hier umgehen zu können, indem wir auf Kuno Fischers Werk (B. V. S. 275—300, 779—792) verweisen, und aus Fichtes betreffenden Schriften nur, was von systematischer Bedeutung ist, erwähnen.

Ebensowenig wie unser Glaube an die Realität der Sinnenwelt, wird unser Glaube an die göttliche Weltregierung durch die Philosophie erst hervorgebracht, sondern nur als Faktum erklärt. Ihn durch einen Schluss von der Sinnenwelt begründen zu wollen wäre Unsinn, denn auf dem Standpunkte des natürlichen Bewusstseins oder der Naturwissenschaft ist die Welt ein in sich selbst abgeschlossenes und sich selbst organisirendes Ganzes, dessen Phänomene aus seinen immanenten Gesetzen erklärt werden; auf dem transscendentalen Standpunkte der Philosophie ist dagegen die Welt nichts für sich Bestehendes, sondern blosse Erscheinung des Ich (der Vernunft), nach dessen Grunde nicht weiter gefragt werden kann, denn jede Erklärung geht auf etwas Abhängiges, das Ich ist aber frei. Der religiöse Glaube muss mithin durch den Begriff einer übersinnlichen Welt begründet werden, und hier knüpft Fichte seine Religionsphilosophie unmittelbar an die Sittenlehre an. Das absolut Erste aller subjektiven Erkentniss ist unsere Freiheit und moralische Bestimmung. Die Sinnenwelt mit ihren immanenten Gesetzen ist die durch die ursprünglichen Schranken der Intelligenz bestimmte Sphäre der Freiheit, das versinnlichte Materiale unserer Pflicht. Jene Schranken sind ihrer Entstehung nach umbegreiflich; ihre Bedeutung ist aber klar und gewiss, sie sind unsere Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Diese Ordnung ist kein gemachtes, fertiges Neben- und Nacheinandersein (wie die Ordnung in der Sinnenwelt), sondern ein thätiges Ordnen (nicht ordo ordinatus, sondern ordo ordinans, absolute, eoque ipso creans, moralisch schaffende Macht). Wir glauben ursprünglich an sie, denn der sittliche Trieb fordert bestimmte Handlungen, deren Folgen in der Welt der vernünftigen Wesen uns unübersehbar ist, wir glauben nur, dass sie den Vernunftzweck befördern. Nur die Willensbestimmung hängt von mir ab, sie ist aber als bestimmte Pflicht bedingt durch meine Lage in der gesammten

Vernunftwelt. Das sittliche Leben setzt die Vernunft als freies, intelligentes Princip aller endlichen Iche, als ihre moralische Weltordnung (Schaffen, Erhalten und Regieren) voraus. Jene lebendige und wirkende Ordnung ist Gott selbst, und wir können keinen anderen fassen; sie ist nichts Zufälliges, das Existenz und Beschaffenheit erst durch ein besonderes Wesen als ihre Ursache erhielte, sondern das durch sich selbst absolut Gewisse und Erste aller objektiven Erkenntniss. Ein besonderes persönliches Wesen wäre nur ein Wesen unseres Gleichen, denn Bewusstsein und Persönlichkeit können wir ohne Endlichkeit nicht denken. Wir sind endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen? Wir können mithin die moralische Weltordnung aus einem davon verschiedenen Gotte ebensowenig als aus uns selbst erklären. Dass Gott ist, ist das einzige, absolut gültige Objektive; ihn als eine besondere Substanz zu denken ist aber widersprechend.

Das subjektive Denken wird durch sich selbst nie angehalten etwas als unbedingt zu setzen; sich selbst überlassen ist das blosse Reflektiren ein grenzenloser Skepticismus, welcher über jeden Gedanken wieder reflektirt; erst durch die Natur (das Herz) erhält es den Karakter einer Erkenntniss. Diese geht vom Gefühle aus und fixirt im Begriffe die Beziehungen der Realität auf das Gefühl (die Verhältnisse des Gefühls). Das sittliche Gefühl giebt dem Begriffe der übersinnlichen Welt und durch das sinnliche Gefühl dem Begriffe der Sinnenwelt Realität. Mein Verhältniss in der Reihe sittlicher Wesen ist durch meine moralische Bestimmung (das Gewissen) bedingt (ich bin derjenige, der jetzt dieses thun soll). Die Sinnenwelt ist nicht Bedingung der Pflicht, sondern die nach den Gesetzen der Intelligenz bestimmte Erscheinung der Pflicht. (Ich soll nicht dies jetzt thun, weil ich mich in diesen Verhältnissen finde, sondern diese Verhältnisse sind mir gegeben als die Erscheinung meiner moralischen Bestimmung.) Die Pflicht ist kein Verhältniss zwischen Dingen an sich, sondern immanente Willensbestimmung; sie greift aber über das endliche Vernunftwesen hinaus, weil sie den Begriff des Zweckes enthält. Der sittliche Wille ist zwar als solcher der letzte Zweck meines Wollens, denn nur die Willensbestimmung steht in meiner Macht; als Intelligenz beziehe ich aber

meinen Willen auf die Vernunft überhaupt und setze einen absoluten Zweck, dessen Verwirklichung über meine und aller endlichen Wesen Kraft geht. Der moralische Glaube geht mithin über das endliche moralische Wesen selbst und seine Willensbestimmung zu etwas von diesem Wesen nicht Abhängendem, zur intelligiblen moralischen Ordnung, die als reine Thätigkeit den absoluten Zweck verwirklicht, wie die Naturkraft den sinnlichen Zweck meiner Willensbestimmung realisirt.

In seiner »Gerichtlichen Verantwortung« führt Fichte den Beweis, dass aus seiner Lehre mit keinem Grunde sich auf Atheismus schliessen lasse, indem er von dem Axiome ausgeht: »wer gewisse Bestimmungen einer Sache leugnet, hebt dadurch nicht nothwendig die Sache (den Begriff) selbst auf«. Er habe mit der Substantialität nur die Körperlichkeit Göttes geläugnet und beruft sich, um diess zu erhärten, auf folgende Wahrheiten. All unser Denken ist ein Schematisiren (Bilden oder Konstruiren einer gegebenen Grundlage, d. h. eines Schemas). Wir haben zwei Schemata (Grundlagen) des Denkens, ein ursprüngliches, durch das Pflichtgebot gegebenes, mithin übersinnliches, und ein sinnliches, bedingtes. Jenes ist das reine Handeln, worin unser wahres Sein besteht; dieses ist der ausgedehnte Stoff (die Materie), in welchen jenes sich verwandelt, wenn es durch unser sinnliches Vorstellungsvermögen (die Einbildungskraft) gleichsam durch ein farbiges Glas erscheint. Das unmittelbare Bewusstsein dieser Schemata ist die intellektuelle und die sinnliche Anschauung. Nur auf die letztere beziehen sich die Denkbestimmungen des Seins, Substantialität, Kausalität u. s. w., als Erkenntnissbegriffe der äusseren Erfahrung. Nur auf jene bezieht sich die Idee Gottes; die intellektuelle Ansicht des einzigen wahren Urstoffes all unseres Bewusstseins giebt durch das blosse reine Denken das unmittelbare Bewusstsein unserer moralischen Bestimmung. Gott ist demnach nicht als Sein oder Substanz (Form der Ausdehnung), sondern als reines Handeln, als Leben und Princip einer übersinnlichen Reihe von moralischen Begebenheiten zu denken. Wenn das reine Handeln als logisches Subjekt gewisser Prädikate (Schaffen, Erhalten, Regieren u. s. w.) gedacht wird, so wird es durch unser sinnliches Vorstellungsvermögen in ein Mannigfaltiges zerlegt und auf eine

Einheit bezogen, die, als Einheit successiver Handlungen, selbst als etwas in der Zeit Ausgedehntes, d. h. als eine fixirte Zeitlinie vorgestellt wird. Eine solche Einheit nennt man Geist. Der Satz »Gott ist ein Geist» hat die negative Bedeutung, dass er kein Ding oder Körper, sondern blosser Begriff ist; als positiver Satz ist er dagegen unbrauchbar, denn wir wissen ebensowenig, worin das Wesen eines Geistes, als worin das Wesen Gottes bestehe. Wir können Gott nicht begreifen, denn alles Begreifen ist ein Beschränken. Das Begriffene ist ein aus dem Bestimmbaren herausgegriffener Theil; es ist Etwas für uns, nur inwiefern es etwas Anderes nicht ist. Als Objekt eines Begriffes wäre Gott sonach endlich. Aus demselben Grunde ist Gott kein begreifliches Bewusstsein zuzuschreiben. Der Materie nach ist er lauter Bewusstsein, reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit; dieses Intelligente aber in einen Begriff zu fassen und beschreiben, wie es von sich selbst und andern wisse, ist schlechthin unmöglich[1].

[1] S. W. B. V S. 177–188, 208–12, 258–267, 363–9, 382, 392.

ZWEITER THEIL

SCHELLING'S SYSTEM

Auf die Form, welche die WL. in den neuen Bearbeitungen (nach dem J. 1800) erhalten, hat Schelling einen tiefgreifenden Einfluss gehabt. Es ist daher gerathen auch hier die Zeitfolge der philosophischen Bewegung inne zu halten und erst die Lehre Schellings und seine Beziehungen zu Fichte darzustellen, um zuletzt ein gedrängtes Bild der späteren WL. zu geben. Die ersten philosophischen Schriften Schellings geben sich zwar den Schein der Selbstständigkeit, reproduciren aber nur die Gedanken Fichtes. Durch die Abhandlung Fichtes »Ueber den Begriff der WL.» wurde er zu der Abhandlung »Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie» (1794), und durch die »Grundlage» zu der Schrift »Vom Ich als Princip der Philosophie» (1795) angeregt. In den »Briefen über Dogmatismus und Kriticismus» (1796) und den »Abhandlungen zur Erläuterung der WL.» setzte Schelling die Beziehungen der WL. zu Kant und den Kantianern auseinander. Mit den »Ideen zu einer Philosophie der Natur» (1797) und der Schrift »Von der Weltseele» (1798) schlug er aber eine Richtung ein, die ihn von der WL. immer weiter entfernte, indem er die Naturphilosophie erst als einen Theil der WL. und später als eine ihr gleichgestellte Wissenschaft geltend machte. Um die Stellung der Naturphilosophie zu der WL. zu begreifen, wird es hier genügen seine »Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie» (1799) zu betrachten.

In dieser Schrift geht Schelling von der Identität der reellen (bewusstlosen) und der ideellen (bewussten) Thätigkeit aus. Sie ist in den Produkten des Genies unmittelbar, in den Produkten der Natur mittelbar (»ausser dem Bewusstsein») vorhanden. Der Trieb, der in der Natur auf verschiedenen Stufen (von der Krystallisation an bis hinauf zum Gipfel organischer Bildung) wirksam ist, ist die auf dem Standpunkte der natürlichen Ansicht

nothwendige Erscheinung einer bewusstlosen, aber der bewussten ursprünglich verwandten Produktivität, deren blossen Reflex wir in der Natur sehen. Die Natur ist also der sichtbare Organismus unseres Verstandes, und als solcher producirt sie das Regelmässige. *Wenn* man sie als selbstständig und reel denkt, entspringt also das Ideelle (Regel- und Zweckmässige) aus dem Reellen. Die Wissenschaft von der Intelligenz (der Identität der reellen und der ideellen Thätigkeit) hat demnach zwei gleich nothwendige Richtungen derselben Aufgabe, das Reelle und das Ideelle auf einander zurückzuführen. Als Transscendentalphilophie erklärt sie die Natur als Organ des Selbstbewusstseins; als Naturphilosophie setzt sie die (sich producirende) Natur als das Selbstständige, aus welchem das Selbstbewusstsein hervorgeht. Die Naturphilosophie ist spekulative Physik (»Spinozism der Physik»), denn sie erklärt alles realistisch aus Naturkräften, und sie unterscheidet sich von der sogenannten empirischen Physik dadurch, dass sie allein mit den ursprünglichen Bewegungsursachen in der Natur, diese dagegen nur mit sekundären Bewegungen sich beschäftigt. Sie ist Naturwissenschaft im strengsten Sinne des Wortes, weil sie die Naturerscheinungen aus ihren letzten Gründen ableitet, und man nur dasjenige wissen kann, vom dem man die Principien seiner Möglichkeit einsieht. Die beobachtende Physik konstruirt zwar durch das Experiment die Erscheinung, geht aber über die Naturkräfte, deren sie sich bedient, zu den letzten Ursachen nicht hinaus. Da diese selbst nicht erscheinen, so müssen sie in die Natur als ihre nothwendige Voraussetzung hineingelegt werden. Als absolute Identität von Produktivität und Produkt wäre die Natur absolute Ruhe; der Gegensatz von natura naturans und natura naturata (das Schweben zwischen Produktivität und Produkt als die ganze Natur durchgehende Dualität) ist daher die absolute Voraussetzung der Naturwissenschaft, muss aber durch die wirkliche Ableitung aller Naturerscheinungen (d. h. durch die vollständige Konstruktion der Natur) sich bewähren. (Gegen Kant, der das Verhältniss der Attraktiv- und Repulsiv-Kräfte als dynamisches Princip aller Naturerscheinungen aufstellt, bemerkt Schelling, dass wenn auch alle qualitativen Veränderungen in der Natur Veränderungen im Verhältnisse der Grundkräfte sind, so gilt dies doch nur von der tiefsten

Stufe der Natur; diese Veränderungen sind selbst äussere Phänomene einer höheren Veränderung.)

Die Empirie beobachtet ihr Objekt als Thatsache; die Wissenschaft betrachtet es im Werden. Alles, was ist (alles bestimmte Sein), ist bedingt; das Sein selbst ist unbedingt. Das Bedingte ist nur als bestimmte Einschränkung der produktiven Thätigkeit denkbar; mithin ist das Sein (das einzige und letzte Substrat aller Realität) diese Thätigkeit in ihrer Uneingeschränktheit gedacht. Das Ganze der Objekte als seiend ist Welt (blosses Produkt, natura naturata), als sich producirend ist es Natur (Identität des Produkts und der Produktivität, natura naturans). Die Welt ist Objekt, die Natur ist Subjekt; jene ist Gegenstand der Empirie, diese ist Gegenstand der Wissenschaft. Die Natur als Subjekt oder ursprüngliche Produktivität ist absolut nicht-objektiv (denn das Objekt ist nie unbedingt); sie »ist» nicht. In ihrem Begriffe wird eine ideelle Unendlichkeit gedacht; diese soll zu einer empirischen werden (das Sein soll sich als seiend darstellen); empirische Unendlichkeit ist aber ein unendliches Werden. Jede unendliche Reihe ist nichts als Darstellung einer intellektuellen oder ideellen Unendlichkeit, die sich in der Zeit (als der ursprünglichen unendlichen Reihe) evolvirt. Die Thätigkeit, welche die Zeitreihe unterhält, ist dieselbe, welche unser Bewusstsein unterhält; das Bewusstsein ist aber stetig; alle unendliche Reihen sind mithin stetig. Die Nothwendigkeit in jedem Moment auf unser Handeln zu reflektiren (d. h. die ursprüngliche Reflexion) ist aber das Hemmende in der ursprünglichen Evolution. Die unendliche Reihe ist also stetig nur für die produktive Anschauung, aber unterbrochen und zusammengesetzt für die Reflexion. (Auf dem Standpunkte der Anschauung steht die dynamische Physik, auf demjenigen der Reflexion die atomistische.) Die hemmende Reflexion ist nicht von uns in das Objekt hineingelegt, sondern die absolute Produktivität muss, um Objekt der Anschauung zu werden, ursprünglich gehemmt sein (sonst würde sie sich empirisch als ein Werden mit unendlicher Geschwindigkeit darstellen, wodurch für die Anschauung nichts Reelles entsteht). Das Hemmende muss also in die Natur selbst fallen. Die Natur muss also ursprünglich sich selbst Objekt werden, und diese Duplicität (Entzweiung der reinen Identität oder

Verwandlung des reinen Subjekts in ein Selbst-Objekt) ist das Princip aller physikalischer Erklärung, ist der ursprüngliche selbst nicht erscheinende Gegensatz, auf welchen alle Gegensätze in der Natur zurückzuführen sind. (Alles in der Natur ist sich wechselseitig Subjekt und Objekt.)

In der ursprünglichen Produktivität der Natur liegen also reell entgegengesetzte Tendenzen, welche im Produkt zusammentreffend sich vernichten. Das Produkt selbst wird dadurch in jedem Moment vernichtet und muss also um zu bestehen immer reproducirt werden, wodurch, was ursprünglich ein blosser Punkt (blosse Grenze) ist, zu einer erfüllten Sphäre gleichsam erhoben (ausgedehnt) wird. Alles Beharren in der Natur ist ein Reproducirtwerden, ist also nicht in der Natur als Subjekt, sondern als Objekt. Die Produktivität wird im Produkte aufgehoben, stellt sich aber als Reproduktivität wieder dar; sie hebt die Grenze auf, indem sie ihr Umfang und Tiefe giebt. Das Produkt ist kein reines Produkt, sondern Scheinprodukt; es ist scheinbar endlich, aber auch nicht wirklich unendlich (denn sonst würde die Produktivität in ihm sich wirklich verlieren), sondern in unendlicher Entwicklung endlich und unendlich zugleich [1].

Jedes Naturprodukt hat den Trieb zur unendlichen Entwicklung; wodurch aber dieser Trieb im Produkt gehemmt ist (mit unendlich kleiner Geschwindigkeit sich evolvirt) ist noch unbeantwortet. Was der unendliche Trieb bewirkt, ist immer Produkt (Synthesis entgegengesetzter Faktoren), er strebt aber nach der reinen Produktivität (dem absolut Einfachen). Lässt sich in der Erfahrung etwas, das nicht mehr Produkt, sondern absolut produktiv (Ursache alles Substrats) ist, nachweisen? Als unbedingt müsste es sich darstellen als Etwas, das, obgleich selbst nicht im Raum, doch Princip aller Raumerfüllung ist. Nur was ist, ist im Raum, nicht das Sein selbst, von dem also keine positive äussere Anschauung möglich ist; es ist aber negativ darstellbar (die absolute Thätigkeit muss sich als unbedingt in den Negationen oder Hemmungspunkten der Natur offenbaren). Was weder mechanisch noch chemisch zerstörbar ist, muss »jenseits» des Raumes liegen. Die reine Intensität, als letzter Grund aller Qualität, ist unzerstörbar, also rein produktiv, ohne

[1] Schellings S. Werke. B. III. S. 272—290.

Produkt zu sein. Sie ist als einfache Aktion (Produktivität) Ursache alles Substrats, denn durch die unendliche Theilung wird die Intensität der Raumerfüllung nicht aufgehoben. Nur in den Qualitäten erscheint sie als ursprünglich gehemmt. Wäre die Evolution der Natur vollendet, so würde sie in einfache Intensitäten (Produktivitäten, Aktionen, Entelechien) zerfallen. Diese existiren aber nicht (denn diese Vollendung ist unmöglich), sondern werden nur als Erklärungsgründe aller Qualität gedacht. Die einfachen Aktionen, welche als Elemente der Natur den ursprünglichen Qualitäten zu Grunde gelegt werden, sind nicht im Raume; als ideale Faktoren der Materie sind sie nicht an sich selbst, sondern nur durch ihre Produkte anschaulich. Die Qualitäten, absolut gedacht, sind daher das absolut empirische unserer Naturkentniss, die absolute Grenze der Konstruktion. Die empirischen Qualitäten sind immer bedingt durch Gegensetzung und Wechselbestimmung der Körper. Eine erste Qualität (an sich der Wechselbestimmung vorhergehend) ist nur gedacht; als wirklich wäre sie reine, d. h. qualitätslose, Materie.

In der Evolution ist weder die reine Produktivität, noch ein reines Produkt wirklich. Die Natur kann sich diesen beiden Extremen nur nähern. Die reine Produktivität geht ursprünglich nur auf das Produciren an sich (nicht auf das Produciren eines Bestimmten), also auf Gestaltlosigkeit; sie ist insofern, objektiv angesehen, das absolut Gestaltlose. Je näher der Produktivität, desto näher der Gestaltlosigkeit. Die Produktivität existirt (erscheint als solche), nur wo ihr Grenzen gesetzt werden, denn was überall ist, ist nirgends. Das Produkt setzt an mit der Begrenzung; die Bedingung aller Gestaltung ist Dualität. Die Natur ist also eine auf dem Uebergange in's Produkt begriffene Produktivität, oder ein Produkt, das in's Unendliche produktiv ist. Das Produkt kann als begrenzte Produktivität nur auf bestimmte Art produktiv, also gestaltende Produktivität sein; es muss erscheinen als in unendlicher Metamorphose begriffen. Weil ursprünglich begrenzt, muss diese regelmässig sein, also einen Grundtypus der Gestalten durchschimmern lassen.

Das in's Unendliche produktive Produkt muss weiter fixirt (materialisirt) werden, um einzelne Produkte auf verschiedenen Entwicklungsstufen (eine dynamische Stufenfolge in der Natur)

abzusetzen. In den einzelnen Produkten soll sich die Produktivität als solche unterscheiden lassen; sie geht nicht in das Produkt ganz über, denn dieses besteht nur durch beständige Selbstreproduktion. Das produktive Produkt (die organische Natur) wird durch einen Gegensatz in sich zurückgedrängt, der im Produkte sich aufweisen lassen muss. Dieses ist eine nach aussen gehende Thätigkeit, die eine von aussen nach innen gehende (auf sich selbst gerichtete) Thätigkeit voraussetzt, die ihrerseits nicht denkbar ist, wenn sie nicht von aussen zurückgedrängt (reflektirt) wird. In den dadurch gegebenen entgegengesetzten Richtungen liegt das Princip für die Konstruktion aller Lebenserscheinungen; Leben ist Wechselbestimmung der Thätigkeit und der Receptivität. Die äussere Kraft, welche die Thätigkeit nach innen zurückdrängt und dadurch die Produktivität unterbricht, muss in einer eigenthümlichen nicht-produktiven Sphäre (in der unorganischen Natur) liegen. Die Bedingungen dieser Sphäre müssen aus ihrem Gegensatze zu der produktiven abgeleitet, und die Konstruktion der beiden Sphären auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck gebracht werden [1].

Die Produktivität wird ursprünglich durch eine in ihr selbst entstehende Entgegensetzung begrenzt, denn jenseits der begrenzten Produktivität ist (nur) reine Identität. Diese Differenz, rein gedacht, ist die erste Bedingung aller Thätigkeit; die Produktivität schwebt zwischen Entgegengesetzten (wird zwischen den ursprünglichen Grenzen angezogen und zurückgestossen). In diesem Wechsel von »Expansion und Konstruktion» entsteht ein Gemeinschaftliches, aber nur im Wechsel Bestehendes. Soll es ausser dem Wechsel bestehen, so muss der Wechsel selbst fixirt werden. Das Fixirende kann nicht selbst Glied des Wechsels sein, muss aber in den ursprünglichen Gegensatz eingreifen, also ursprünglich in ihm begriffen sein, denn sonst wäre kein Grund des Eingreifens da. Das Eingreifende ist das Streben nach Identität, denn die Natur ist ursprünglich Identität, und der Gegensatz ist ihre Aufhebung. Streben und Wechsel sind durch einander bedingt; ohne Gegensatz kein Streben, ohne Identität des Strebens kein dauernder Gegensatz. Identität aus Differenz hervorgegangen ist Indifferenz; das Streben nach Indifferenz ist also das in den Wechsel Ein-

[1] A. a. O. 292—306.

greifende und sein Substrat, woran er haftet. Das Streben kann den ursprünglichen Gegensatz nicht gänzlich, sondern nur zum Theil aufheben, denn die Fortdauer des Wechsels ist Bedingung der Fortdauer des Strebens; die Thätigkeit producirt also nie die letzte und absolute Synthesis, sondern nur vermittelnde Glieder oder relative Indifferenzpunkte. Der ursprüngliche Gegensatz begründet also eine unendliche Reihe von Zwischengegensätzen und könnte nur in einer unendlich fortgesetzten Synthesis (also nie) aufgehoben werden. Das Produkt der Thätigkeit ist ein relativer Indifferenzpunkt, der als Mittelpunkt eine unendliche Peripherie setzt, indem er der Ausgangspunkt unendlich vieler Differenzen ist, die als Punkte die durch ihn nicht aufgehobene Differenz unter sich gemein haben. Der absolute Indifferenzpunkt existirt nirgends, sondern wird von jedem relativen Centrum aus in's Unendliche gesucht. Das Universum ist demnach unendlich, und seine Organisation ist das Gravitationssystem. Die Schwerkraft ist das den Wechsel Fixirende, und der aufgehobene Gegensatz ist die Materie, insofern sie nur Masse ist; der Gegensatz selbst erscheint (auf dem Standpunkte der Reflexion) als Gegensatz der Expansiv- und Attraktivkraft.

Das synthetische Naturprodukt (die Masse) differentiirt sich wieder um neue Verbindungen zu produciren. Auf der ersten Stufe des dynamischen Processes erscheint der Gegensatz in der Identität als specielle Schwerkraft innerhalb der allgemeinen — als Magnetismus; auf der zweiten als relatives Uebergewicht der verschiedenen Faktoren des Gegensatzes in verschiedenen Objekten — als Elektricität (Wechsel von Anziehung und Abstossung); auf der dritten als absolutes Uebergewicht des einen Faktors, wodurch nicht die einfachen Faktoren zweier Produkte, sondern die Produkte selbst in den Gegensatz treten, die Indifferenz der Schwerkraft und damit sich selbst aufheben — als chemischer Process. (Die aufgegebene Schwerkraft erscheint dabei als Licht.) Der Magnetismus ist Thesis: der Gegensatz in der Produktivität hebt die Identität des Produkts nicht auf (dieselbe Magnetnadel ist positiv und negativ); die Elektricität ist Antithesis: spaltet das Produkt in verschiedene Körper, von welchen der eine positiv, der andere negativ ist (die Körper sind verdichtete Elektricitäten); der chemische Pro-

cess stellt als Synthesis die Identität der Produkte in einem fixirten Produkte dar. Diese Stufen des dynamischen Processes sind in der unorganischen Natur die sichtbaren Kategorien (Schemata) der ursprünglichen Konstruktion der Materie (»jenseits» der Anschauung) durch den ursprünglichen Gegensatz, den Wechsel von Expansion und Kontraktion und den Uebergang in die Indifferenz. Die Sensibilität, Irritabilität und der Bildungstrieb sind wiederum die höheren Potenzen derselben Konstruktion in der organischen Natur. Das organische Produkt ist nur die höhere Potenz von dem unorganischen, hervorgebracht durch die höhere Potenz derselben Kräfte, durch welche auch dieses hervorgebracht wird. Durch den Lebensprocess wird der chemische Process in der höheren Potenz (als Produktivität eines Produktes), wiederholt; der Bildungstrieb kann aber die Indifferenz nicht herstellen; sein Produkt ist eine neue Produktivität; das Producirende als Individuum stirbt allmälig ab und löst sich in die Indifferenz der niederen Potenz auf, die Produktivität ist aber ein Ankämpfen gegen diese Indifferenz.

Das produktive Produkt setzt ein nicht-produktives (indifferentes) Produkt voraus, und der Gegensatz war dadurch zu erklären, dass ein allgemeiner Ausdruck für die Konstruktion organischer und unorganischer Produkte gefunden wurde. Es hat sich aber gezeigt, dass sie an sich einander nicht entgegengesetzt sind, sondern dass das eine nur die höhere Potenz des anderen ist. Der Gegensatz ist nur in der Natur als Objekt vorhanden. Inwiefern die Natur, als Ganzes betrachtet, absolut organisch ist, schwebt sie als ursprünglich-produktiv über dem Gegensatz [1].

Fragen wir jetzt nach dem Verhältniss dieser Ansicht zur WL., so ist zuerst zu bemerken, dass die WL. den Dogmatismus als ihren Gegensatz verwirft. Der Dogmatismus bleibt innerhalb des natürlichen Bewusstseins stehen und ignorirt die nothwendige Beziehung des Seins und des Bewusstseins zu einander, indem sie entweder, als Realismus, das Bewusstsein in das Sein an sich, oder, als (subjektiver) Idealismus, das Sein in das Bewusstsein aufgehen lässt. Der Kriticismus dagegen stellt sich auf den Standpunkt des transscendentalen Denkens und hält an der Identität des Ideellen und Reellen fest. Fichte bezeichnet

[1] A. a. O. S. 306–326.

den Spinozismus als den konsequenten Dogmatismus; Schelling dagegen nennt seine Naturphilosophie den Spinozism der Physik. Es hat den Anschein, als ob dadurch ein principieller Gegensatz ausgesprochen wäre; sieht man aber näher zu, so verschwindet er. Einerseits bezeichnet Fichte selbst die theoretische WL. als systematischen Spinozismus, nicht als ob sie über das Ich hinausgehend ein Ding als das Absolute annähme, sondern weil die Substanz Spinozas in der That nur das im dritten Grundsatze aufgestellte Substrat der Theilbarkeit wäre, in welchem, als der höchsten Substanz, das Ich und das Nicht-Ich als Denken und Ausdehnung gesetzt sind, wäre[1]. Andererseits ist die selbstständige Naturkraft, von welcher Schelling ausgeht, kein Ding an sich, sondern dieselbe Intelligenz (Identität der reellen und der ideellen Thätigkeit), von der die WL. ausgeht. Die Aufgabe der Naturphilosophie, das Ideelle aus dem Reellen zu erklären, setzt dasselbe Princip, wie die umgekehrte Aufgabe der Tr.-philosophie, voraus. Weder ist jene eine transscendente Spekulation, noch ist diese nur immanente Psychologie, sondern beide sind durch dasselbe transscendentale Princip verbunden. Ohne Natur kein Wissen und ohne Wissen keine Natur; nur hat Niemand gesagt, dass der einzelne Mensch in beiden Fällen das Wissende sei. Wenn Fichte öfters von »unserer« Einbildungskraft, Anschauung u. s. w. spricht, so hat man sich zu vergegenwärtigen, auf welchem Punkte des Systems erst die einzelnen Subjekte hervortreten. Die Natur ist allerdings die unsere, wenn wir der Freiheit mächtig sind, sonst gehören wir der Natur an, was Fichte in der Sittenlehre besonders hervorhebt.

Die Durchführung der Aufgabe in der »Einleitung« lehnt sich öfters wörtlich an Gedanken und Wendungen der »Grundlage« an. Natur nennt Fichte gewöhnlich nur den Gegensatz des Lebens (das ruhende, todte, sinnliche Sein), wofür Schelling »Welt« sagt. Wiederholt spricht aber Fichte auch von der übersinnlichen Natur der Intelligenz, und in der Sittenlehre nennt er das ursprünglich objektive Ich (d. h. die absolute Thätigkeit als Trieb) Natur und unterscheidet davon die äussere Natur als Gegensatz des Ich. Dieselbe doppelte Bedeutung hat bei Fichte auch das Wort Sein, einmal bezeichnet es die Vernunft (das

[1] S. W. B. I: 100. 120–2.

Sichsetzen), das andere Mal nur den Gegensatz der Vernunft und zwar entweder als das bloss objektive Ich oder als die sinnliche Erscheinung. Wenn man die Einleitung an die Grundlage genauer anknüpfen will, so hebt sie mit dem in dieser aufgestellten Begriffe des Triebes an. Die Identität von Produktivität und Produkt ist nichts als das sich producirende Streben; beide sind die in sich selbst zurückgehende Thätigkeit als Kausalität. Der Trieb ist durch sich selbst als dauernde Kausalität gesetzt und geht seiner »Natur» nach nicht ausserhalb des Umkreises seines Subjekts (der Intelligenz überhaupt); so wie, nach Schelling, ausserhalb der Natur nichts ist, worauf sie bezogen werden könnte, sondern sie als Selbstzweck zu betrachten ist. In der Grundlage sehen wir, durch welche Handlungen der Trieb als Leben aus dem Leblosen und als Ich aus dem blossen Leben hervorgeht, mithin dieselbe Richtung, die in der Einleitung verfolgt wird. Die Natur (als Natur oder Subjekt) ist nach Schelling kein Gegenstand des gemeinen Bewusstseins, sondern der (intellektuellen) Anschauung. Es kann da keine Rede davon sein, das Schelling die erscheinende Natur als Selbstzweck aus sich selbst, ebensowenig wie Fichte sie aus dem rein Subjektiven erklären will. Die Realität, die mit der Idealität identisch ist, liegt »jenseits» der sinnlichen Natur, aber nicht jenseits der Intelligenz, welche als Identität von Freiheit und Natur das einzige wahre Sein ist. Wir werden sehen, wie Schelling diesen Gedanken später noch schärfer ausdrückt.

Nach Schelling ist das Schweben der Natur zwischen Produktivität und Produkt die erste Voraussetzung der Naturwissenschaft; nach Fichte ist das Schweben der Einbildungskraft zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit das Princip der theoretischen WL. Alle beide sehen sie in der Reflexion den Grund der Differenz von Subjekt und Objekt. Nach Schelling ist die ursprüngliche Produktivität der Natur absolut nicht-objektiv; sie wird aber ursprünglich sich selbst Objekt; alles Beharren ist nur in der Natur als Objekt, in ihr als Subjekt ist nur unendliche Thätigkeit [1]. Wenn diese Differenz von Subjekt und Objekt als das Princip aller physikalischen Erklärung angenommen wird, so ist damit die im dritten Grundsatze der WL. enthaltene Aufgabe,

[1] Schelling, WW. III: 289. 273. Fichte SW. I: 288, 295—8.

den Gegensatz des Ich und des Nicht-Ich zu erklären, nur auf einem besonderen Felde aufgestellt.

In der ursprünglichen Konstruktion der Materie begegnen uns als alte Bekannte die nach aussen gehende (producirende) und die nach innen gehende (reflektirende) Thätigkeit, welche als Thun und Leiden nach dem in der »Grundlage« ausgeführten Schema der Wechselbestimmung mit einander verbunden werden. Wie dort eine eingreifende unabhängige Thätigkeit in beiden Gliedern gefordert wird, so auch hier das Streben nach der Indifferenz, als Substrat des Wechsels.

Was die Reflexion nach innen zurückwirft, ist, nach der »Grundlage«, das Nicht-Ich, das in immer höheren Synthesen, als Anstoss und zuletzt als Gesetz, mit dem Ich verbunden wird, so dass eigentlich die Reflexion selbst in sich selbst sich in verschiedenen Richtungen (auf Subjekt und Objekt) entzweit; in der »Einleitung«, wo das Ich nur als Leben betrachtet wird, ist es das Leblose, das die nöthige Begrenzung der Thätigkeit (Produktivität) abgiebt, und der Gegensatz fällt als Gegensatz verschiedener Entwicklungsstufen innerhalb der Natur selbst. Als ursprünglich produktiv schwebt die Natur über dem Gegensatz, und das gegensätzliche Produkt der Reflexion (die Welt) ist Erscheinung. Der Gegensatz von Wesen und Erscheinung steht aber unaufgehoben da, während der ethische Idealismus Fichtes die ganze Erscheinung aus dem Geschichtspunkte der Pflicht erklärt.

Die Begriffe des Organismus und der Entwicklung begegnen uns in der »Einleitung« häufig, begründen daselbst aber keinen eigenthümlichen Standpunkt. Evolution und Involution bezeichnen dort die Richtungen der Reflexion und der Anschauung (der Analysis und der Synthesis, Richtungen auf das Produkt und auf das Produciren), und der Organismus ist die Identität des Produkts und der Produktivität; im produktiven Produkt ist die Natur Selbstzweck, denn sie hebt das Individuum auf, indem sie sich reproducirt. Das Individuum führt die »Einleitung« mit den Worten der »Grundlage« ein. In dieser wird das Individuum auf einen bestimmten Punkt von der Natur niedergesetzt, um von da an mit Freiheit sich selbst zu machen (und seine Einzelnheit zur Totalität zu erweitern); in jener setzt die Natur

einzelne Punkte ab, nicht als fertige Produkte, sondern als Entelechien, von wo aus die Evolution des Naturprodukts beginnt, um sich der reinen Involution (Synthesis, Indifferenz von Subjekt und Objekt) ins Unendliche zu nähern.

In eigene Bahnen lenkt Schelling ein, wenn er ohne weiteres Thätigkeit und Leiden als Expansion und Kontraktion und das Eingreifende (das Substrat des Wechsels), welches nach der WL. auf die absolut thetische Thätigkeit als etwas an sich Aktuelles zurückzuführen ist, als die Schwere präsentirt. Allerdings hatte Fichte das Thun und das Leiden (des Ich) als centrifugale und centripetale Richtungen derselben Thätigkeit unterschieden; mit diesen Ausdrücken ist aber noch ein logischer oder ideeller Sinn zu verbinden, denn der Gegensatz des Äusseren und Inneren ist wohl unmittelbar ein räumliches Verhältniss, wird aber mittelbar auf den Begriff und den Geist überhaupt übertragen. In der logischen Sphäre sind bekanntlich in Bezug auf einen gegebenen Begriff die übergeordneten Begriffe sein Inneres, die Nebengeordneten sein Äusseres, und in der idealen Sphäre überhaupt ist, wie Kant in dem Abschnitte von den Reflexionsbegriffen auseinandergesetzt hat, das Innere, was der Gegenstand durch sich selbst ist, das Äussere dagegen, was der Gegenstand durch Bezogenheit auf Anderes ist. Wie im logischen Denken die Generalisation auf die Selbstständigkeit (Voraussetzungslosigkeit) und die Specifikation auf die vollständige Bestimmtheit (Wirklichkeit) gehen, so beziehen sich, nach der «Grundlage», die centrifugale Richtung auf das Sein (die Realität), die centripetale auf Selbstständigkeit (Fürsichsein). Schelling dagegen bezieht die Expansion u. s. w. auf den Raum, die Zeit und die Bewegung, um dadurch die Materie als den erfüllten Raum zu konstruiren. Zeit und Raum sind aber als objektive Formen nicht schon von Schelling aufgezeigt. Wir meinen nicht, dass Schelling sie aus dem Begriffe der Natur hatte »herauspinnen» sollen, denn er selbst sagt ausdrücklich, dass wir ursprünglich überhaupt nichts wissen, als durch und mittelst der Erfahrung; aber der vorhergehende Kriticismus hatte sie von dem Bewusstsein abhängig gemacht, und wenn das gilt, so wäre es ein hysteron proteron sie jetzt als Formen einer Realität, die nicht Bewusstseinsinhalt ist, einzuführen. Wenn die Natur als

in Raum und Zeit wirkliches, dem Bewusstsein vorhergehendes Objekt gedacht werden soll, so müssen diese Formen von dem Bewusstsein abgelöst und als Naturphänomene erklärt werden. Die Frage nach ihrer Realität ist für die Naturphilosophie unumgänglich. Die kritische Ansicht schreibt der Zeit, dem Raum und der Bewegung Realität zu in Bezug auf das empirische Bewusstsein; spricht sie ihnen dagegen ab in Bezug auf die transscendentale Reflexion. Wie stellt sich die Einleitung zu diesem Gegensatze der empirischen Realität und der transscendentalen Idealität? Entweder schreibt sie ihnen transscendentale Realität zu, oder kann sie den behaupteten Unterschied der spekulativen Physik von der Empirie nicht erhärten. Die Entscheidung wird dadurch erschwert, dass Schelling die Kontinuität von der Diskretion (die Einheit von der Vielheit) losrückt. Die Natur als Subjekt ist das stetige Sein für die produktive Anschauung; die Natur als Objekt ist das unterbrochene Werden für die Reflexion und die sinnliche Anschauung. Von der Zeit wird diess behauptet, weil sie die Evolution unserer intellektuellen Unendlichkeit durch dieselbe Thätigkeit, welche unser Bewusstsein unterhält, sei. Ebenfalls ist das Raumerfüllende als reine Intensität nicht im Raume; das Produkt ist zusammengesetzt, die Aktion selbst ist einfach, obwohl nur durch das Produkt, mithin empirisch, anschaulich als Qualität des Körpers. Kontinuität und Diskretion müssen sich aber gegenseitig durchdringen, wenn sie die Formen der wirklichen Natur konstituiren sollen, den das wirkliche Naturprodukt ist das zwischen der absoluten Synthesis (Involution) der produktiven Anschauung und der absoluten Analysis (Evolution) der Reflexion Begriffene. Die Natur (als Identität der Produktivität und des Produkts) wird aufgehoben sowohl durch die Spekulation, welche in ihr nur die Produktivität (Ursache) erblickt, als durch die empirische Ansicht, die in ihr nur das Produkt sieht[1]. Die Natur ist das Schweben, das Werden oder die Bewegung (Entwicklung und Einwicklung) als Synthesis von Kontinuität und Diskretion (Einheit und Mannigfaltigkeit) und dadurch Einheit von Idealität und Realität (Sein und Erscheinung).

---

[1] Schelling B. III: 284–5.

Halten wir diese Ansicht von Zeit und Raum an die Kantische, so ist eine Abweichung bemerkbar. Nach Kant ist die sinnliche Anschauungsform als solche (durch die Synopsis) ein Ganzes, dessen Theile durch Einschränkung gegeben werden; dieses Ganze ist aber Form des Ausser- und Nacheinanderseins und wird erst durch die Synthesis der Reflexion ein Ganzes höheren Ordnung (als formale Anschauung). Demgemäss sind in unserer Anschauung Einheit und Vielheit Wechselbestimmungen, mithin reine Kontinuität (Einheit in der Anschauung) oder reine Diskretion (Mannigfaltigkeit der Anschauung) widersprechende Begriffe; ohne Einheit (Beziehungsgrund derselben Anschauung) ist etwas Diskretes nicht möglich; wie andererseits ohne Diskretion die Kontinuität keine Bedeutung hat, indem von der Diskretion mit demselben Rechte gesagt wird, dass sie Eine ist. Weil Zeit und Raum als Anschauungsformen diesen Widerspruch enthalten, sind sie nach Kant eigentlich antithetische Formen; sie begründen den Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung (drücken nicht nur den Stempel der Subjektivität auf ihren Inhalt, sondern schliessen jede Absolutheit davon aus). Fichte betrachtet die Zeit und den Raum als thetische Formen der Erscheinung, in welchen das empirische Subjekt und Objekt auf einander bezogen werden (»das dritte, in dem das Ich und das Nicht-Ich zusammentreffen»). Schelling dagegen behandelt sie als synthetische Formen, in welchen stetiges Werden und abgebrochene Bewegung (Wechsel von Expansion und Kontraktion) verbunden sind um das wirkliche Naturprodukt zu ermöglichen.

Wie wir gesehen haben, nennt Fichte das objektive Ich Natur, welcher durch die Reflexion die äussere Natur als Erscheinung entgegengesetzt wird. Es ist daher, bei der principiellen Uebereinstimmung, natürlich, dass sowohl Fichte als Schelling selbst sich fortwährend als einverstanden betrachteten. In einem Briefe vom 20 Sept. 1799 schreibt jener an diesen: »es ist der äussere Hauptbeweis der Richtigkeit der WL., dass ein Kopf, wie Sie, sich derselben bemächtigt, und sie in seinen Händen so fruchtbar wird.» Er versichert ihn bald nachher, dass er über zwei stümperhafte Recensionen von Schellings »Ideen zu einer Philosophie der Natur» sehr indignirt worden

sei, und dass er zur Steuerung des Unwesens kräftig mitwirken wolle. Schelling bittet seinerseits Fichte um einige kräftige Beiträge dazu und will bloss ihrer »gemeinschaftlichen Sache» leben. Sie besprechen in den Briefen den Plan einer kritischen Zeitschrift und Fichte rechnet auf S. für das Hauptfach Naturphilosophie, indem er zugleich um Grundzüge einer Philosophie der Mathematik, dessgleichen einer Philosophie der Geschichte bittet. Die Lockerung des freundschaftlichen Verhältnisses und des guten Einverständnisses tritt erst mit einer Anmerkung Fichtes über das »System der Transscendentalphilosophie» hervor[1]. Ehe wir aber die dadurch veranlassten Auseinandersetzungen verfolgen, orientiren wir uns erst an diesem Werke Schellings über seinen Standpunkt und sein Ziel.

Im »System der Transscendentalphilosophie» reproducirt Schelling mit glänzendem Talent die Hauptgedanken der WL. mit den Nebenzwecke »eine soviel möglich allgemein lesbare und verständliche Darstellung des Tr.-Idealismus zu geben». Um die Aufgabe der Tr.-Philosophie zu bestimmen geht Schelling von der geläufigen Ansicht des Wissens aus, dass es auf der Uebereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven beruhe. Den Inbegriff alles bloss Objektiven nennt man die Natur, denjenigen des Subjektiven die Intelligenz oder das Ich; jene wird ursprünglich gedacht als das bloss Vorstellbare, diese als das bloss Vorstellende. Von welcher Seite man ausgehen soll, um die Uebereinstimmung beider zu erklären, ist durch den Begriff des Wissens nicht ausgemacht. Die Naturwissenschaft nimmt die Natur als Erstes an, um sie in Intelligenz aufzulösen (die Gesetze der Natur zu Gesetzen des Anschauens und Denkens zu vergeistigen); sie ist Naturphilosophie, weil sie auf ihrem Wege das Problem des Wissens löst, indem sie zeigt, wie die Natur sich selbst reflektirt und durch ihre letzte Reflexion — den Menschen — sich selbst Objekt wird, also mit dem, was in uns als Intelligentes erkannt wird, ursprünglich identisch ist. Den anderen Weg verfolgt mit dem gleichen Erfolge die Tr.-Philosophie, welche das Objektive aus dem Subjektiven als dem Ersten und Absoluten entstehen lässt. Beide ergänzen sich wech-

[1] Fichtes und Schellings philos. Briefwechsel. (bei Cotta 1856). S. 19, 21—2, 24, 30.

selseitig; erst durch die Vollendung der Tr.-Philosophie wird die Nothwendigkeit der Natur-Philosophie als ergänzender Wissenschaft eingesehen.

Durch den allgemeinen Zweifel an der Realität des Objektiven setzt die Tr.-Philosophie das rein Subjektive als die ursprüngliche Realität; sie ist ein Wissen des Wissens, inwiefern es rein subjektiv ist, d. h. ursprünglich nicht für sich selbst, sondern nur für den Philosophen Objekt ist. Was im natürlichen Bewusstsein absolut nicht-objektiv ist, weil es sich in seinem Gegenstande verliert, wird in der Tr.-Philosophie objektiv (zum Bewusstsein gebracht). Das ursprünglich Objektive wird subjektiv (wird Begriff) durch Potenzirung; das ursprünglich Subjektive wird objektiv durch die Philosophie.

Das natürliche Bewusstsein enthält den Widerspruch, dass der (Erkenntniss-)begriff von der objektiven Welt abhängig, diese dagegen dem (Zweck-)begriffe unterworfen ist. Die theoretische Philosophie erklärt das erstere Vorurtheil, die praktische das letztere; der Widerspruch beider wird in einer höheren Wissenschaft gelöst durch die Annahme, dass die unbewusste Thätigkeit, welche die objektive Welt producirt, mit dem bewussten Wollen ursprünglich identisch ist. Wohin das Princip dieser zugleich bewussten und unbewussten Thätigkeit falle, ob in die Natur oder in uns, ist noch unentschieden. In das Subjektive muss es fallen, wenn die Tr.-Philosophie möglich sein soll; und es fällt darin als die ästetische Thätigkeit. Das Kunstwerk ist Produkt der bewussten und der bewusstlosen Thätigkeit, inwiefern sie mit Bewusstsein zusammentreffen; die Natur ist Produkt derselben, inwiefern sie ohne Bewusstsein zusammentreffen; die objektive Welt ist die ursprüngliche noch bewusstlose Poesie des Geistes. Das allgemeine Organon der Philosophie — und ihr Schlussstein — ist also die Philosophie der Kunst.

Die Eintheilung der WL. in die theoretische und die praktische (jenachdem sie erklärt wie das Objektive zu einem Subjektiven, und umgekehrt, werde) kommt hier zweimal vor, erstens als Eintheilung der Philosophie überhaupt in Natur- und Transscendentalphilosophie (jenachdem erklärt wird, wie ein Subjektives zum Objektiven »hinzukomme», und umgekehrt), zweitens als Eintheilung der letzteren in theoretische und praktische (je-

nachdem erklärt wird wie Vorstellungen nach Dingen sich richten müssen, und umgekehrt), dem entsprechend die erstere in dynamische und organische Naturphilosophie eingetheilt wird. Theoretisch und praktisch zugleich wäre die Æsthetik; dynamisch und organisch zugleich die Teleologie, und die Philosophie als Ganzes wäre teleologische Æsthetik. Schelling ist aber, wie wir sehen werden, bald zur einfachen Zweitheilung zurückgegangen, indem er die Naturphilosophie, als den theoretischen Theil, der Tr.-Philosophie, als dem praktischen, entgegensetzt und die WL., als formale Wissenschaft, beiden vorangehen lässt; wie später Hegel sein System in Logik, Phil. der Natur und Philos. des Geistes eintheilt.

Das Organ der Tr.-Philosophie ist der innere Sinn, der dem Begriffe Realität gibt. Im Philosophiren ist man nicht bloss das Objekt, sondern immer zugleich das Subjekt der Betrachtung. Das Objekt ist das Handeln der Intelligenz nach bestimmten Gesetzen (das Produciren); das Subjekt ist die Reflexion auf das Handeln; jenes ist das Angeschaute, dieses das Anschauen. Alle Philosophie ist also produktiv und richtet sich unmittelbar nach innen, um das Unbewusste in intellektueller Anschauung zu reflektiren, während dagegen die Kunstproduktion sich nach aussen richtet, um dasselbe durch Produkte zu reflektiren. Die Philosophie lässt die wirkliche Welt ganz vor uns verschwinden; und der Sinn für diese Art der Philosophie ist der æsthetische, der wohl nicht allgemeiner als der Sinn für Poesie verbreitet sein dürfte[1].

Wie wir gesehen haben, ist nach der WL. die produktive Einbildungskraft das Organ der Philosophie und die intellektuelle Anschauung ihr Objekt, welches die Reflexion (das Denken) reproducirt in seinen besonderen Bestimmungen. Diese Anschauung ist das Wesen aller und jeder Intelligenz; das Vermögen der Reflexion kann aber ungeübt oder gering sein. Was den Philosophen auszeichnet ist nicht ein besonderer Sinn, sondern die Kraft und Gewandheit der Reflexion. Die WL. lässt nicht die wirkliche Welt verschwinden, sondern entstehen, nicht durch den Philosophen sondern durch die Intelligenz überhaupt. Fichte geht von der absoluten Identität des Subjekts und des Objekts

[1] W. W. III: 339—352.

aus, indem er sie als höchstes Gesetz und Ziel der Philosophie setzt. Den Begriff dieser Identität giebt aber nur das eigene Bewusstsein und zwar immer in unvollkommener Weise. Der Ausgangspunkt der Konstruktion der Erfahrung ist das endliche Bewusstsein, nicht als das rein subjektive, sondern als das objektive oder gemeine (natürliche) in seiner einfachsten Form. Die Konstruktion ist nur für den Philosophen da als eine pragmatische Geschichte des endlichen Geistes, welche dieser Geist selbst nicht wirklich erlebt, denn er selbst ist mit einem Male alles, was er ist, obgleich sein Leben ihm als in der Zeit verlaufend erscheint. Die WL. ist Reflexionsphilosophie in dem Sinne, dass sie das allmälige Entstehen des Bewusstseins durch unterschiedene Handlungen nur für eine Betrachtungsweise hält, wodurch die Intelligenz an sich keineswegs entsteht. Nach Schelling ist dagegen die Tr.-Philosophie produktiv, sie bringt das Wissen hervor. Das rein subjektive Wissen des Philosophen producirt seine Welt, und dieses Produciren wird in der Philosophie sich selbst objektiv. Dem Philosophen ist seine Welt nicht wirklich gegeben, denn er ist sich bewusst der besonderen Handlungen, durch welche er sie für sich gesetzt (producirt) hat; er abstrahirt dann vom seinem eigenen Bewusstsein und lässt dasselbe Produkt durch dieselbe Thätigkeit als eine objektive (unbewusste) entstehen, und dieses Gegenstück des bewussten Producirens (der Tr.-Philosophie) ist die Natur-Philosophie.

Jedes wahre System (»wie z. B. das des Weltbaues») hat den Grund seines Bestehens in sich selbst. Das Princip der Tr.-Philosophie muss also innerhalb des Wissens selbst liegen. Es ist aber nur Grund des Wissens oder das für uns erste und letzte Wissen; der Grund des Seins muss aber jenseits des Wissens liegen als das dasselbe Bindende, und wird uns, indem wir wissen, nicht zum Objekt. Es ist hier nur von dem Princip des rein Subjektiven die Rede, und dieses Princip ist das Selbstbewusstsein. Selbst wenn das Objektive willkührlich als das Erste gesetzt wird, müssen wir von einem Absoluten ausgehen, das von sich selbst Ursache und Wirkung d. h. Subjekt und Objekt, also ein Selbstbewusstsein ist. Die Naturwissenschaft setzt das einzig Reelle in die absolute Identität des Subjektiven und des Objektiven, die wir Natur nennen, und welche in der höchsten

Potenz nichts anders als Selbstbewusstsein ist. Der konsequente Dogmatismus, oder der Spinozismus, als reelles System ist Naturwissenschaft, deren letztes Resultat wieder Princip der Tr.-Philosophie wird. Das Selbstbewusstsein ist also das in jeder Richtung höchste, und alle wahre Philosophie ist Idealismus.

Nach der WL. liegt das Princip des zu erklärenden (natürlichen) Wissens, d. h. der Erfahrung, jenseits dieses Wissens, aber innerhalb des transscendentalen Wissens. Sie stellt den endlichen Geist als ein System von einander bedingenden Handlungen dar, die aus der Grundform der Erfahrung hervorgehen, bis diese Form für sich selbst das geworden ist, was sie für den Philosophen ursprünglich ist, nämlich Intelligenz oder Identität von Subjekt und Objekt. Das philosophirende Subjekt ist der Begriff; die absolute Identität ist sein Objekt, das an sich als intellektuelle Anschauung nie in den Begriff aufgeht, mithin als wirkliches (begriffenes) Objekt nur eine relative Identität ist. Diese ist das Schweben und Streben, das sich reflektirt um sich in der höchsten Potenz als reine Intelligenz zu setzen, aber sich als solche nie wirklich setzt. Die WL. geht von der Identität des Subjektiven und des Objektiven aus; Schelling geht in der Tr.-Philosophie von der Identität des Subjektiven mit sich selbst aus, um daraus ein Objektives abzuleiten (das Subjektive als Produkt seiner eigenen Thätigkeit), in der Naturphilosophie dagegen von der Identität des Objektiven mit sich selbst, um daraus ein Subjektives entstehen zu lassen, d. h. das Produkt als ein Produciren darzustellen. Die Tr.-Philosophie ist dann das Entstehen des eigenen Bewusstseins des Philosophen von dem Standpunkte der blossen Subjektivität (die sich selbst nicht Gegenstand ist) bis zur vollständigen Objektivität (wo es an sich nichts ist, was es nicht für sich ist). Es darf nicht geleugnet werden, dass Fichte mitunter, besonders in den Einleitungen, die subjektive Seite des Bewusstseins stark hervorhebt, aber der Weg zum Begriffe der reinen Intelligenz geht durch diese Subjektivität, bleibt aber innerhalb derselben nicht stehen. Nach ihm weder erzeugt das blosse Denken das Wollen; noch kann es anders als wollend sich Objekt werden; wie andererseits das blosse Wollen aus sich selbst kein Denken gebären kann. In den Schriften Schellings wird man zwischen dem Subjektiven und dem Objek-

tiven herumgeworfen ohne festen Grund zu finden. Jenes ist das Vorstellende, dieses das Vorstellbare, das jenes bindet; beide sind ursprünglich absolut identisch, aber dennoch verschieden, denn der Gegensatz beider ist das Ursprüngliche, und die Identität ist nur Produkt und zwar doppeltes, einmal indem das bloss Vorstellbare selbst ein Vorstellendes wird, zweitens indem das Vorstellende, das nichts vorstellt, selbst vorstellbar in der zweiten Potenz oder das Vorgestellte wird. »Die absolute Identität, die wir Natur nennen», ist das Vorstellbare als Princip des Vorstellens; das Vorstellen als Princip des Vorgestellten ist, als absolute Identität, das Genie. Aber das Subjektive ist auch die bewusste, und das Objektive ist die unbewusste Thätigkeit; alle beide sind zwar dieselbe Thätigkeit (das Sichproduciren), bilden aber eine stetige Reihe, in welcher die bewusste Thätigkeit nur als Produkt der unbewussten gesetzt wird. Wenn sich nach der WL. Denken und Wollen gegenseitig bedingen, als gleich ursprüngliche Momente der reinen Intelligenz, so macht hier statt des Wollens eine blinde Naturkraft den absoluten Anfang, und die Intelligenz als Subjekt tritt erst nach »mannigfachen Windungen und Krümmungen des Naturlaufs» auf und zwar als die höhere Potenz von Magnetismus, Galvanismus, Materie und dergl. Der logische Process, durch welchen nach der WL. der empirische Process des wirklichen Lebens als Erscheinung erst möglich wird, erhält hier den Rang einer pragmatischen Naturgeschichte oder eines absoluten d. h. göttlichen Realisationsprocesses.

Das Princip des Wissens, sagt Schelling, muss ein unbedingtes Wissen sein. Ein identischer Satz ist unbedingt, wenn von dem Inhalte abstrahirt wird; denn die Identität ist durch das Wissen selbst gesetzt. Das ursprüngliche Wissen hat aber einen Inhalt — ist ein Zusammentreffen von Subjekt und Objekt —, wird also durch einen synthetischen Satz ausgedrückt. Das Princip muss also ein zugleich identischer und synthetischer Satz (gewiss und wahr) sein. Im identischen Satze wird das blosse Denken mit sich selbst verglichen; der synthetische geht über das blosse Denken (den Begriff, das logische Subjekt) zu einem reellen Gegenstande (dem Prädikate) hinaus. Im Principe des Wissens müssen also Begriff und Gegenstand (Vorstellung und Sein, Subjekt und Objekt) absolut identisch sein; diese Identität

des Vorgestellten mit dem Vorstellenden ist nur im Selbstbewusstsein. Durch den Satz Ich = Ich wird der identische Satz A = A in einen synthetischen verwandelt.

Nach der WL. drückt der erste Grundsatz eine absolute Thesis aus, die aller Antithesis und Synthesis zu Grunde liegt. Wie Kant bemerkt, enthält jeder identische Satz, inwiefern er vom Subjekte zum Prädikate übergeht, eine Synthesis; das ursprüngliche Wissen geht aber nicht von der Form zum Inhalte über. Das absolute Ich der WL. ist kein blosses subjektives Denken, das aus sich selbst herausgeht, um sich selbst zum Objekt zu werden. Nach seiner sprachlichen Seite drückt der Satz »Ich bin» einen Uebergang aus, der bezeichnete Gedanke selbst ist aber keine synthetische Einheit von Anschauung und Begriff, denn er enthält keine Antithesis. In diesem Punkte gehen die Ansichten Fichtes und Schellings erst auseinander. Nach dem ersteren folgt die Antithesis (die Negation, Endlichkeit, der Anstoss, die Aufgabe, das Nicht-Ich) nicht aus der absoluten Thesis, sondern ist ein Gegebenes und durch das wirkliche Leben Aufzuhebendes. Die WL. hat nur die Gegensätze der Erfahrung auf den ursprünglichen Gegensatz (im dritten Grundsatze) zurückzuführen. Nach dem letzteren ist die Antithesis Bedingung der absoluten Thesis, die also keine reine Thesis, sondern immer Synthesis ist. Die WL. legt das absolute Ich als Thesis der Konstruktion des endlichen Ich, als der Synthesis, zum Grunde; Schelling konstruirt gleich das absolute Ich als synthetisches Selbstbewusstsein. Wenn in der WL. vom Selbstbewusstsein als Einheit von Vorstellung und Gegenstand die Rede ist, so ist diese Einheit allerdings eine synthetische, aber dieses Selbstbewusstsein ist endliche Intelligenz und die objektive Seite ist nicht das Denken selbst oder dessen Produkt, sondern das Wollen oder Streben.

Das Selbstbewusstsein ist, nach Schelling, eine absolut freie Handlung, wodurch der Begriff des Ich entsteht. Die Handlung, wodurch das Denken überhaupt sich zum Objekt wird, und das Objekt oder das Ich selbst sind absolut Eins; das Ich ist nicht ursprünglich oder an sich Objekt, sondern es wird erst durch einen besonderen Akt der Freiheit zum Objekt des Wissens. Alles anderes (was nicht Ich ist) ist ursprünglich Objekt, aber nicht für sich selbst, sondern für ein Anschauendes ausser

ihm. Die Materie ist selbstlos, weil sie kein Inneres hat und ein nur in fremder Anschauung Begriffenes ist; sie ist selbst für die Naturwissenschaft nichts Ursprüngliches, sondern ebensogut Schein, als für die Tr.-Philosophie. Das Unbedingte kann nicht zum Dinge (bedingt) werden. Das Ich ist intellektuelle Anschauung, d. h. eine solche, in welcher Produciren und Anschauen des Objekts absolut Eins sind, also ein sich selbst zum Objekt werdendes Produciren. Das Ich enthält demnach eine ursprüngliche Duplicität in der Identität, denn es ist von sich selbst Ursache und Wirkung (Subjekt und Objekt) zugleich. Von dieser Duplicität geht auch die Naturwissenschaft willkührlich aus; unmittelbares Objekt ist sie aber nur im unmittelbaren Selbstbewusstsein. Die Natur muss daher als Intelligenz angenommen werden [1].

Die WL. unterscheidet zwischen dem nothwendigen Ich der intellektuellen Anschauung und dem freien Ich der Reflexion. Das Selbstbewusstsein ist die Einheit beider; die freie Reflexion kann sich richten wohin sie will, und sie wird für sich selbst Objekt, indem sie auf sich selbst zurückgeht; in dieser Handlung findet sie sich durch das ursprüngliche Ich gebunden. Der Begriff des Ich entsteht, aber nicht das Ich als intellektuelle Anschauung. Das subjektive Denken ist nicht das ursprüngliche Ich, sondern bedingtes Ich, und kann sich selbst nicht binden, also sich nicht Gegenstand werden, wenn es nicht ursprünglich objektiv ist. Nach Schelling ist das Ich nicht ursprünglich objektiv, denn dann könnte es nicht sich zum Objekt machen. Nach ihm erscheint das Ich objektiv als das ewige Werden, subjektiv als das unendliche Produciren, denn das Objekt ist nicht, sondern wird Subjekt, und dieses ist nicht sondern producirt das Objekt. Die Tr.-Philosophie Schellings ist transscendenter Idealismus, denn nach ihr ist das Ich ursprünglich als reines Produciren (blosse Subjektivität) unendliche Thätigkeit, die sich selbst (als endliches Produkt) setzt, indem sie sich selbst beschränkt. Das ursprünglich unendliche Ich entsteht für sich selbst als fixirtes (endliches) Objekt durch den identischen und synthetischen Akt des reinen Selbstbewusstseins, in welchem das Sichsetzen und das Setzen eines Entgegengesetzten verbunden sind. Die

[1] A. a. O. 353–376.

WL. ist dagegen kritischer Idealismus, denn sie geht von dem synthetischen (endlichen) Ich als Princip der Konstruktion aus. »Die Form des Systems gründet sich auf die höchste Synthesis; dass überhaupt ein System sein solle, auf die abs. Thesis». Das rein thetische Ich begrenzt nicht sich selbst, kann darum nie ein synthetisches Ich werden. Wie die Zeit drei Modi enthält, von denen keiner in einen anderen übergehen kann, ohne dass die Zeit aufgehoben wird, so enthält der Begriff des Selbstbewusstsein dreierlei Thätigkeiten: das thetische, absolut unbestimmbare und unendliche Ich, das bestimmbare und unendliche Ich als synthetisches Substrat der Theilbarkeit überhaupt, und das (antithetische,) bestimmte (endliche) Ich, in welchem Theilbarkeit als Quantum gesetzt ist. Keins von diesen geht in ein anderes über; das thetische Ich soll aber allein sein. Schelling zieht aber die Voraussetzungen des Selbstbewusstseins in dieses und in den Process des Werdens hinein; die reine Subjektivität begrenzt sich, indem sie sich anschauet und damit sich als Objekt producirt, um diesen Gegensatz in der Natur und der Kunst wieder aufzuheben.

Das Ich schaut sich, nach Schelling, als ein unendliches Werden an; Werden setzt aber Begrenzung voraus, denn ein widerstandsloses Produciren setzt mit unendlicher Schnelligkeit sein Produkt als ein Sein, nicht als ein Werden. Das unendliche Werden ist möglich als produktives Produkt, denn ein solches ist als Produkt begrenzt, als produktiv unendlich. Das Selbstbewusstsein ist produktives Produkt, in welchem die Schranke zugleich ideell und reell (von Ich abhängig und unabhängig) sein muss, denn das Ich soll nicht nur wirklich begrenzt sein, sondern auch sich als begrentzt setzen. Diess ist möglich, nur wenn im Selbstbewusstsein zwei Thätigkeiten einander entgegengesetzt sind, eine ins Unendliche strebende, die begrenzt wird, und eine anschauende, an sich unbegrenzbare, die jene begrenzt. Jene ist die angeschaute, begrenzte, reelle, seiende; diese ist die anschauende, begrenzende, ideelle, nichtobjektive. Nur auf diese reflektirt der Idealismus; nur auf jene der Realismus; auf beide zugleich der Real-Idealismus oder der transscendentale Idealismus als das vollendete System. Das Selbstbewusstsein ist synthetische Einheit dieser beiden Thätig-

keiten und, als Synthesis, eine gewordene Einheit. Jenseits des Selbstbewusstseins liegen also die blosse Objektivität (das ursprünglich Nicht-objektive, weil Objektives ohne Subjektives unmöglich ist) und die reine Subjektivität, die als die begrenzende Thätigkeit nie zum Bewusstsein kommt. Das Ich ist keins von beiden, sondern eine dritte aus beiden zusammengesetzte, (zwischen beiden schwebende) Thätigkeit.

Nach der WL. liegen dem empirischen Bewusstsein drei ursprüngliche Momente zu Grunde: das absolute Ich (das absolute Sein oder die abs. Identität), die an das Gesetz der Bestimmung gebundene Reflexion, und das diesem Gesetze gemäss gesetzte System der Triebe und der Gefühle. Die Reflexion ist das unendliche Substrat der Theilbarkeit, in welchem der Gegensatz von Idealität und Realität und damit das bewusste Ich (das Subjekt) gesetzt wird. Durch dasselbe wird die Grenze des Subjekts auf das absolute Ich (die Idee) bezogen als Etwas, das ist, aber nicht sein soll. Die Reflexion selbst als begrenzende Thätigkeit ist in Bezug auf das absolute Ich kein Gegensatz, sondern blosse Erscheinung d. h. etwas Gegebenes, das nicht weiter abzuleiten ist[1]. Den Gegensatz innerhalb der Reflexion finden wir bei Schelling wieder als absoluten Gegensatz und die allerhöchste Spitze des Systems. Das reine Produciren würde, sich selbst aufhebend, in ein Sein übergehen, wenn es nicht begrenzt wäre. Das Ich ist als producirende Thätigkeit begrenzt und es begrenzt sich selbst seinem Begriffe gemäss. Im Mechanismus des Geistes ist ursprünglich begründet ein Fortgang von Thesis zur Antithesis und von da zur Synthesis. Die blosse Objektivität ist Nichts, sie wird Etwas, indem die Thätigkeit sich spaltet und einen bestimmten Theil als das Objektive setzt, dem der unbestimmte Theil als das Subjektive gegenübersteht, und nur als zwischen beiden schwebend ist die Thätigkeit selbst möglich.

Das Selbstbewusstsein ist die absolute Synthesis der objektiven und der subjektiven Thätigkeit, die als einander absolut entgegengesetzt nur durch eine Unendlichkeit von Handlungen zu vereinigen sind. Die Philosophie kann nur diejenigen Handlungen, die in der Geschichte des Selbstbewusstseins gleichsam

[1] Vergl. Fichte S. W. 1: 256–60. 373.

Epoche machen, aufzählen. (Die Deduktion dieser Epochen ist eine Reproduktion der in der WL. gegebenen Deduktion der Vorstellung.) Ein ursprünglicher Mangel des Sinns in der WL. und in seinen eigenen früheren Schriften glaubt sich Schelling durch den aufgezeigten Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten beseitigt zu haben. Die Tr.-Philosophie soll das System des gesammten Wissens sein durch die Ausdehnung ihrer Principien auf alle möglichen Probleme in Ansehung der Hauptgegenstände des Wissens. Es findet sich dann, dass die Naturphilosophie in theoretischer Rücksicht als gleich reelle Wissenschaft sich ihr zur Seite stellt, denn dieselben Potenzen der Anschauung, die im Ich sind, werden bis zu einer gewissen Grenze auch in der Natur aufgezeigt. Die theoretische Tr.-Philosophie erhält also durch die Naturphilosophie bestimmten Sinn (Realität) und geht in sie auf[1].

Die erste Epoche geht von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung. Das Anschauen begrenzt das Produciren; das synthetische Produkt ist aber blosser Stoff (aufgehobene Thätigkeit) und kein Ich. Die objektive (begrenzte) Thätigkeit soll als mit der subjektiven (unbegrenzten) identisch gesetzt werden. Im Stoffe wird daher die Thätigkeit als das Positive (Nothwendige) von der Grenze als dem Zufälligen (»Gefundenen«) unterschieden; jene wird auf die Reflexion bezogen; die Grenze wird dabei mitgenommen und als das Empfundene in das Ich gesetzt; das Ich empfindet sich selbst, d. h. setzt die aufgehobene Thätigkeit als seine. In dieser ursprünglichen Anschauung des Selbstbewusstseins wird das Ich sich endliches Objekt aber ohne diese Anschauung wiederum anzuschauen; das Begrenztsein (die Bestimmtheit) erscheint darum als etwas dem Ich absolut Fremdes; darauf beruht die Realität aller Empfindung. Ein Sein kann sich weder in ein Wissen verwandeln, noch aus dem Wissen als Wirkung erklärt werden, sondern sie müssen ursprünglich Eins sein als produktives Produkt. Das Sein als produktiv betrachtet, ist ein Wissen (Selbstbewusstsein), und das Wissen als Produkt betrachtet, ist ein Sein (Materie). Materie und Selbstbewusstsein sind ursprünglich identisch; das Sein (die Objektivität) drückt immer nur eine

[1] A. a. O. 376–399.

Begrenztheit der producirenden Thätigkeit aus, und die Materie ist nichts als die erste Begrenzung des Producirens, d. h. sie ist das Selbstbewusstsein in der ersten Potenz.

In der Empfindung findet sich das Ich begrenzt ohne sein Zuthun (das begrenzende Anschauen kommt als vergangene Handlung nicht zum Bewusstsein). Die ursprüngliche Begrenztheit folgt unmittelbar aus der unendlichen Tendenz des Ich sich Objekt zu werden; aber diese ursprüngliche Nothwendigkeit der Reflexion ist schon die Begrenztheit ganz und vollständig, die in den einzelnen Vorstellungen nur in verschiedener und zufälliger Weise sich entwickelt. In der ursprünglichen Handlung des Selbstbewusstseins ist das Ich begrenzt, aber nicht für sich selbst, denn dadurch entsteht erst das endliche Vernunftwesen (als blosse Materie, die kein Inneres hat, weil sie sich von sich selbst nicht unterscheidet). In der ursprünglichen Empfindung ist es für sich selbst als begrenztes Objekt (das Empfundene); es soll aber auch das Empfindende für sich selbst sein. Das Empfinden und das Empfundene müssen als unbegrenzte (ideelle) und begrenzte (reelle) Thätigkeit verbunden werden, und also die Grenze in die erstere aufgenommen werden. (Die theoretische Philosophie hat überhaupt nur zu zeigen wie die ideelle Thätigkeit begrenzt wird.) Der Gegensatz des Empfundenen und des Empfindenden darf aber nicht ganz aufgehoben werden; also muss die ideelle Thätigkeit, die als begrenzt mit der reellen zusammenfällt, die Grenze überschreiten aber ohne sie aufzuheben. Die Grenze muss als von der ideellen Thätigkeit unabhängig da sein, aber dennoch von ihr abhängig werden; das ist der Fall wenn sie als unbestimmte aufgehoben und als bestimmte hervorgebracht wird (d. h. die unbestimmte bestimmt wird).

Indem die Reflexion das Empfundene in eine bestimmte Sphäre setzt, setzt sie sich selbst ausserhalb dieser Sphäre, also das thätige (begrenzende) Ich als selbst begrenzt (d. h. das Produciren setzt sich selbst jenseits der Sphäre des Produkt). Indem das ideelle Ich über die Grenze (des reellen Ich) hinausgeht, wird es selbst begrenzt, d. h. es wird reel (Objekt) dadurch, dass es ideel (Subjekt) ist. Das Setzen der bestimmten Sphäre, wodurch das Empfinden selbst reflektirt wird, ist also ein Produciren, das zugleich ideelle

und reelle (zwischen beiden schwebende) Thätigkeit ist. Indem das Empfinden (das subjektive Ich) als etwas Jenseitiges (in Bezug auf das reelle Ich) fixirt wird, verwandelt es sich in ein thätiges Substrat, das als Ding an sich dem reellen Ich entgegengesetzt ist. Das Ding an sich ist also das vermummte subjektive Ich (das Empfinden), und die reelle Thätigkeit (das Empfundene) erscheint als Ich an sich. Wenn das Empfinden in das Bewusstsein hineintritt (in einer neuen Reflexion fixirt wird), dann scheiden sich das subjektive und das objektive Ich so, dass was für uns das Subjektive ist, für das Ich selbst das Objektive wird, und umgekehrt das ursprünglich Objektive wird das Subjektive. Wir wissen dass das Ich nur sich selbst (seine begrenzte oder reelle Thätigkeit) empfindet; selbst meint es aber das Ding an sich zu empfinden, weil durch die produktive Anschauung das Empfinden als Grund der Begrenzung jenseits des Empfundenen projicirt wird.

Das Ich und das Ding an sich sind durch dieselbe Grenze begrenzt (so viel Grad von Thätigkeit in dem Einen, so viel Grad von Nicht-Thätigkeit im Anderen); Grund der bestimmten Grenze ist die produktive Anschauung (die Anschauung der Empfindung, also die Anschauung in der zweiten Potenz), die hier nicht reflektirt wird. Die Grenze erscheint daher als zufällig (d. h. als weder durch das Ich, noch durch das Ding gesetzt, denn dann wären sie nicht wechselbestimmt). Bei dem Gegensatze des Inneren und des Äusseren kann aber das Ich nicht stehen bleiben. Dadurch dass ich ihn erkläre, setze ich eine Region des Bewusstseins, wo diese Trennung »noch nicht» ist, und innere und äussere Welt in einander begriffen sind. Durch ihre blosse Konsequenz wird also eine Philosophie, die keine Voraussetzung gelten lässt, Idealismus.

Durch das Schweben der produktiven Anschauung zwischen dem Ich an sich und dem Ding an sich werden diese als entgegengesetzte Thätigkeiten (»Expansion und Kontraktion») in einem gemeinsamen Produkt verbunden. Das Ich an sich ist das Streben die Unendlichkeit zu erfüllen; das Ding an sich ist die ideale Thätigkeit, wodurch jene reale eingeschränkt wird. Diese Thätigkeiten werden jetzt von ihren Substraten abgelöst und in ein und dasselbe Subjekt gesetzt. Dieses Subjekt ist

ihr gemeinsames Produkt (die Erscheinung des Dinges), in welchem sie als absolut entgegengesetzte (d. h. als die positive und die negative Thätigkeit desselben Substrates) durch eine dritte, synthetische Thätigkeit verbunden werden. In diesem Substrate halten sie sich das Gleichgewicht, erscheinen daher in ihm als fixirte, ruhende Thätigkeiten, d. h. als Kräfte, und zwar erscheint die positive (reale) als unendliche Expansivkraft, die negative (ideale) als Attraktionskraft. Jene ist an sich richtungslos, denn sie geht auf das Unendliche; Richtung ist aber Negation, denn Determination; eben desswegen geht sie nach allen Richtungen. Die entgegengesetzte kann also nur Eine Richtung haben, und zwar diese: alle Richtungen, weil sie Expansivität enthalten, in einem blossen Punkte aufzuheben. Jene geht auf das Unendlich-grosse, diese auf das Unendlichkleine. Jene giebt dem Produkte durch stetiges Anwachsen eine Grösse, wirkt also nur in Kontinuität; diese ist ihr in diesem Anwachsen nicht behilflich, sondern greift in die fertige Grösse unmittelbar ein, wirkt also in die Ferne. Innerhalb der bestimmten Grösse ist nichts als Expansivkraft; ausserhalb der Grenze geht die Attraktivkraft ins Unendliche (es giebt für sie keine Ferne). Die dritte, synthetische Kraft (die zwischen dem Ich und dem Ding an sich schwebende Anschauung im Produkte fixirt) ist die Schwerkraft; durch sie werden die antithetischen Kräfte zu einem Produkte verbunden, und dieses Produkt ist die Materie.

Aus den drei Grundkräften der Materie folgen ihre drei Dimensionen. Wenn die Expansivkraft und die Attraktivkraft von dem Punkte C aus wirken, so wird die erstere diesen Punkt in jeder Richtung zu einer Linie ausdehnen; in einer gewissen Entfernung von C greift die zweite ein und nimmt an Stärke zu, bis sie im Punkte A jener das Gleichgewicht hält. Von dem Indifferenzpunkte A an nimmt die Herrschaft der negativen Kraft zu, bis sie an dem Punkte B das Uebergewicht erlangt, und die Linie begrenzt wird. Diese drei Punkte sind dieselben, die am Magnet unterschieden werden; mit der Länge ist also auch der Magnetismus deducirt worden.

Im Indifferenzpunkte A sind die beiden Kräfte begrenzt (denn er ist weder positiv, noch negativ), und diese Grenze ist

für alle beide zufällig (keine ist an sich begrenzt). Die Linie CB kann also gedacht werden als durch A in zwei Linien (CA und AB) getrennt; so entsteht das Schema der Elektricität und die Breite. Denn wenn die Kräfte aus einander fallen, so kann der Punkt C sich bewegen und dabei nach allen Richtungen Linien werfen, die mit der Bewegungslinie Winkel bilden; und die Elektricität sucht, wie bekannt, nur Länge und Breite (verbreitet sich über die Oberfläche des Körpers).

Die getrennten Kräfte streben sich wieder zu vereinigen, denn sie sind ursprünglich Kräfte eines und desselben Punktes, und diess gelingt ihnen vermittelst der Schwerkraft, in welcher sie sich durchdringen, wodurch die dritte Dimension und ein undurchdringliches, indifferentes Produkt entsteht. Dieses dritte Moment der Konstruktion der Materie ist in der Natur durch den chemischen Process bezeichnet, denn dieser wirkt nach den drei Dimensionen zugleich. Der allgemeine Ausdruck für alle ins Produkt übergehende Processe ist aber der Galvanismus, weil in ihm vor anderen die Triplicität der Kräfte erkennbar ist.

Schelling glaubt die ersten Prämissen des versprochenen Beweises für die ganz gleiche Realität der Transcendental- und der Natur-Philosophie in theoretischer Rücksicht, »welche er bis dahin nur behauptet hat», jetzt wirklich geliefert zu haben, indem er die Potenzen der Anschauung, die im Ich sind, auch in der Natur aufgezeigt hat. Die jetzt konstruirte Epoche des Selbstbewusstseins enthält nämlich drei Akte, welche wir in den drei Grundkräften der Materie, den drei Dimensionen und den drei Momenten ihrer Konstruktion wiederfinden. Es ist eine und dieselbe Triplicität, die unter den Formen des Bewusstseins und denen der Materie wiederkehren. In der ersten Handlung des Selbstbewusstseins (in der Empfindung) wird die objektive Thätigkeit durch die subjektive begrenzt. Die letztere muss, als über die Grenze hinausgehend, als eine in die Ferne wirkende, selbst unbegrenzbare gedacht werden. Es sind also in diesem Akte ganz dieselben Bestimmungen enthalten, durch welche das erste Moment der Konstruktion der Materie ausgezeichnet ist. In der zweiten Handlung (Reflexion der Empfindung) werden die beiden Thätigkeiten als Ich und Ding an sich entgegengesetzt, d. h. sie vertheilen sich auf verschiedene Subjekte, was

der zweiten Stufe des dynamischen Naturprocesses entspricht. Es ist also offenbar dass das Ich schon vom ersten Akt an auf die Konstruktion der Materie gleichsam ausgeht, und die Identität des Transcendentalen und des Dynamischen wird uns einleuchtend, wenn wir erwägen, dass was uns durch Empfindung zum Objekt wird, nichts als die Qualität ist, aber alle Qualität ist nur Elektricität. Die Identität des dritten Aktes der beiden Reihen (d. h. der Synthesis von Ich und Ding in der Erscheinung und des chemischen Processes) »bedarf wirklich keines Beweises». Es ist also offenbar dass das Ich, indem es die Materie konstruirt, eigentlich sich selbst konstruirt. Das Ich wird als empfindend sich zum Objekt, indem die vorher völlig getrennten Thätigkeiten in einem identischen Produkte dargestellt werden. Dieses Produkt (die Materie) ist eine vollständige Konstruktion des Ich. Dass das Ich nur als Materie erscheint ist nothwendig, da es in diesem Akt zwar Subjekt-Objekt ist (für uns), aber ohne sich als solches anzuschauen. Wenn also jene drei Momente der Natur eigentlich drei Momente in der Geschichte des Selbstbewusstseins sind, so ist zur Genüge offenbar, dass wirklich alle Kräfte des Universums zuletzt auf vorstellende Kräfte zurückkommen (Leibnitz). In der That ist die Materie nichts als der Geist im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut. Aller Dualismus oder reeller Gegensatz zwischen Geist und Materie ist aufgehoben; die Materie ist selbst nur der erloschene Geist, oder umgekehrt, dieser ist die Materie, nur im Werden erblickt [1].

»Es bedarf wirklich keines Beweises», dass der vorgebrachte Beweis nicht genügt, so viele anregende Gedanken er auch enthalten mag. Wenn das Produkt der produktiven Anschauung mit dem, was in der Natur als Materie gedacht wird, identisch wäre, dann wäre auch der Schluss gestattet, dass die Kräfte und Processe der Natur in sich selbst gegründet und die Natur an sich Subjekt-Objekt sei. Die sich producirende Thätigkeit wäre in der freien Intelligenz und in dem unbewussten Dinge dieselbe; was in jener als Formen und Handlungen des Bewusstseins bekannt ist, träte in diesem als Dimensionen und dynamische Stufen der Materie hervor. Das Ding wäre eine

[1] Schelling WW. I: III: 400—454.

frühere Stufe der Entwicklung, durch welche das Bewusstsein, welches für sich selbst Subjekt-Objekt ist, hindurchgegangen wäre ohne sie in seinem Fortschreiten zu vertilgen. Das Bewusstsein hätte nur seine Vorstufe ausser sich als blosses Objekt gesetzt, etwa wie der Schmetterling die abgestreifte Larvenhaut sich gegenständlich macht. Die Empfindung sei darum etwas Reelles (kein blosser Zustand des Bewusstseins), weil die Elektricität in der Natur ihre entsprechende tiefere Stufe sei; die subjektive Empfindung wäre also die bewusst gewordene Elektricität. Die Naturwissenschaft wäre Philosophie, weil ihre Principien in Folge der durchgehenden Analogie mit den Principien der Tr.-Philosophie unbedingt wären. Diese Analogie ist aber keine durchgehende; sie ist von Schelling dargethan durch einen positiven Schluss in der zweiten syllogistischen Figur mit sehr durftigem Mittelbegriffe und äusserst fraglichen Prämissen. Die Konstruktion der Materie bewegt sich im Cirkel, denn sie setzt den Raum und seine Dimensionen voraus. Was in den Raum eingehen und ihn erfüllen soll — die Stufen des dynamischen Processes — hat nur darum irgend welche Ähnlichkeit mit den einfachsten Handlungen des Bewusstseins, weil diese als physische Processe (Expansion und Kontraktion, als Kräfte, fixirte Bewegungen und dergl.) vorgestellt werden. Die Ausführung, welche Schelling dem Gedanken Leibnitz's — dass alle physischen Kräfte an sich Vorstellungsvermögen seien — gegeben hat, ist, so weit wir bis jetzt gesehen haben, eine verfehlte; die Ausdehnung der Principien des transsc. Idealismus auf die Probleme der Naturwissenschaft ist nicht gelungen. Nach der WL. ist das Produkt der Anschauung (der Einbildungskraft) eine Erscheinung, die in Raum und Zeit zu einer äusseren Natur organisirt wird; die Kräfte dieser Natur sind aber nicht unbedingt; in wie fern sie als äussere erscheinen, sind sie durch ein organisirtes Subjekt bedingt. Magnetismus, Chemismus und dergl. enthalten eine Wechselbestimmtheit von Subjekt und Objekt, konstituiren aber keine Subjekt-Objektivität der Natur sondern der Intelligenz überhaupt. Dem natürlichen Bewusstsein ist die äussere Natur als fertige Welt gegeben; das transscendentale Denken führt sie auf das System der Gefühle und Triebe mithin auf die ursprüngliche Bestimmtheit der endlichen Intelli-

genz zurück. Alle Philosophie geht auf das Unbedingte, also auf die Vernunft. Die äussere Natur giebt zwar eine Naturwissenschaft zu, wie schon Kant gezeigt hat, aber keine Naturphilosophie. Erdmann meint das Gegentheil [1]. »Natur sei nach dem allgemeinen Sprachgebrauche der Complex des Daseyns, wie er Vernunft enthält. Da Fichte das Gegenständliche als Nicht-Ich fasst, Ich aber mit Vernunft zusammenfiel, da bleibt für jenes nur das Prädikat der Unvernunft. Fichte leugnet daher die Natur und die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Betrachtung der Natur. Es fällt ihm nicht ein, dass Licht und Luft in sich eine Nothwendigkeit haben» u. s. w. Dagegen steht fest, dass eine luftige oder magnetische Vernunft der blosse Unsinn ist. Inwiefern die Natur Vernunft enthält, ist sie eine innere, und die hat Fichte gewiss nicht geleugnet, ebensowenig wie er die Möglichkeit von Optik, Mechanik und dergl. leugnet. Nur ist es ihm nicht eingefallen, dass Licht und Luft an sich Selbstzwecke seien. Nach Schelling ist das Licht das Anschauen (Reflektiren und Sich-potenziren) der Natur an sich als äussere. Wie aber das Licht ohne Sehwerkzeuge und Sehvermögen an sich diese bestimmte Erscheinung sei, und wie es zwischen den Körpern Kundschaft bringen könne, hat er nicht gezeigt. Er meint wohl, dass der Blindgeborne eine Vorstellung des Lichts habe, nur dass ihm diese Vorstellung nicht zum Objekt wird; das wäre aber transcendente Betrachtung; transscendental angesehen, ist diese Vorstellung wirklich nicht in ihm. Durch solche Betrachtungen wird die Philosophie nicht bereichert, ebensowenig wie die Naturwissenschaft durch die Versicherung erweitert wird, »dass jenseits der Lichtwelt mit einem uns unbekannten Lichte eine Welt strahlt, welche nicht mehr in die Sphäre unserer Anschauung fällt» [2].

Durch die Konstruktion der Materie hat Schelling die WL. nicht überschritten. Wir verfolgen aber seinen Gedankengang um zu sehen ob er im Folgenden glücklicher gewesen ist.

Die produktive Anschauung verbindet das Ich und das Ding an sich in der Erscheinung als ihrem gemeinsamen Pro-

---

[1] Grundriss II: 435. 483.
[2] Schelling III: 494. 497.

dukte; sie ist daher Intelligenz (Subjekt-Objekt), aber ohne es für sich selbst zu sein. Um sich als produktiv anzuschauen, muss das Ich über seine Produktion hinausgehen, also seiner produktiven Thätigkeit eine nicht-produktive entgegensetzen. Jene ist zusammengesetzt, also ist diese einfach. Beide müssen durch eine dritte auf einander bezogen werden, und diese dritte muss ebenfalls einfach sein, denn durch sie wird die zusammengesetzte als solche unterschieden. Die nicht-produktive und die beziehende Thätigkeiten fallen als einfache zusammen. Die beziehende kann keine andere sein als die in der produktiven Thätigkeit enthaltene ideelle Thätigkeit, welche ihrer Natur nach auf das Ich geht, also ein Anschauen ist. Die produktive und die nicht-produktive sind beide anschauende Thätigkeiten, denn dadurch werden sie auf einander bezogen. Was sie unterscheidet, ist für das Anschauen, also für alle beide zufällig, mithin nichts als die uns bekannte zufällige Grenze des Ich und des Dinges an sich. Die nicht-produktive geht nur auf das Ich, die produktive auf das Ich und das Ding zugleich, also über die Grenze; sie erscheint insofern als äussere und jene als innere Anschauung. Äusserer und innerer Sinn sind ursprünglich identisch; der äussere ist nur der begrenzte innere. Alle Anschauung ist in ihrem Principe intellektuel, daher ist die objektive Welt nur die unter Schranken erscheinende intellektuelle.

Der innere Sinn geht nur bis zur Grenze; der äussere geht über die Grenze hinaus; jener ist also das alle beide Beziehende (das Gemeinsame). Die äussere Anschauung ist die produktive bestimmt durch die nicht-produktive Thätigkeit; diese ist der Hintergrund, auf dem jene sich abzeichnet. Weil die beziehende Thätigkeit als solche nicht zum Bewusstsein kommt, fallen beide (für das Ich) aus einander. Die äussere Anschauung wird nicht als Thätigheit, sondern als sinnliches Objekt (das Angeschaute) erkannt, dem der innere Sinn entgegengesetzt wird. Die produktive Anschauung wird jetzt bewusste Intelligenz, denn statt des Ich und des Dinges an sich treten der innere Sinn und das sinnliche Objekt in das Bewusstsein ein. Der innere Sinn empfindet das Objekt (die äussere Anschauung). Dieses Empfinden ist nicht das ursprüngliche unbewusste, sondern durch Subjekt

und Objekt bestimmtes, also bewusstes Empfinden. Die gemeinschaftliche und zufällige Grenze des inneren und des äusseren Sinnes wird hier Grenze der bewussten Empfindung und des bewusstlosen Objekts. Die Empfindung erscheint als leidend, das Objekt als thätig; den Grund der gemeinschaftlichen Grenze kann das Ich in keinem von beiden finden, denn sie ist für beide zufällig. Es fühlt sich daher über das (gegenwärtige) Bewusstsein getrieben auf etwas, das in dasselbe als Grund des Zufälligen eingreift. Wir erkennen in diesem Etwas die Vergangenheit und in dem Zufälligen die Gegenwart. Das Gefühl der Gegenwart ist das Selbstgefühl, in welchem der innere Sinn (die bewusste Empfindung) sich selbst zum Objekt wird. Um sich das Objekt entgegensetzen zu können muss das Ich sich selbst zum Objekt werden als reine Identität oder Thätigkeit, die nur nach einer Dimension sich expandiren kann, jetzt aber auf einen Punkt zusammengezogen ist, d. h. als Zeit. Das bewustlose Objekt muss also als Negation der Intensität, d. h. als reine Extensität erscheinen. Zeit und Raum sind demnach die Anschauungen, durch welche der innere und der äussere Sinn sich zum Objekt werden. Beide sind im Produciren als Intensität und Extensität verbunden. Diese durch jene bestimmt ist Kraft; was die Raumerfüllung bestimmt, existirt nur in der Zeit; was die Zeit fixirt, existirt nur im Raume. Im Produkte sind sie als Accidens und Substanz verbunden, denn nur die Intensität ist durch die zufällige Grenze des Inneren und des Äusseren bestimmt. Beide sind Anschauungen, durch welche im Objekt Substanz und Accidens unterscheidbar werden; um selbst zum Objekt zu werden müssen sie aus dem Ich heraus gesetzt werden durch eine neue Produktion, durch welche die frühere begrenzt wird. Das jetzt Entstehende kann nicht Substanz, sondern nur Accidens sein. In die Zeit tritt ein Fluss von einander aus dem Bewusstsein verdrängenden Vorstellungen; und die Zeit wird als fliessend vom ruhenden Raume unterschieden. Beide werden nur in der Kausalität Objekt. Das Ich ist die Succession der Vorstellungen; dann ist aber für dasselbe keine Substanz fixirt. Die Succession muss also fixirt werden, indem entgegengesetzte Richtungen in sie kommen. Die Substanz kann als das Beharrende nicht vorgestellt werden, wenn das Bewusstsein die

Kausalitätsreihe nicht umkehrt; dadurch entsteht aber die Kategorie der Wechselwirkung. Die Substantialität wird erst durch die Kausalität möglich (denn nur als Wirkung löst sich das Accidens von dem Hintergrunde ab), und diese ist ohne Wechselwirkung nicht konstruirbar (denn wenn der Fluss nur in einer Richtung fliesst, kann die Wirkung auf die Ursache nicht bezogen werden). Durch die Substantialität wird nur Ein Objekt bestimmt als Substanz und Accidens zugleich; durch die Kausalität wird das Objekt eine Mehrheit von Objekten, indem Substanz und Accidens getrennt werden; durch die Wechselwirkung werden sie wieder in Einem Objekt vereinigt. Die Kategorien sind Handlungsweisen, durch welche die Objekte entstehen. Die jetzt deducirten (die ursprünglichen Kategorien) sind, als Thesis, Antithesis und Synthesis, Potenzen derselben Handlung.

In der Idee der Natur als absoluter Totalität sind alle Gegensätze aufgehoben und die Succession von Ursache und Wirkung zu einem absoluten Organismus (einer Substanz, die nur mit sich selbst in Wechselwirkung ist) fixirt. Wenn aller Gegensatz wirklich aufgehoben ist, dann geht die Intelligenz ganz und gar ins Objekt über. Alle Synthesis ist aber eine relative; jedes Produkt der Anschauung ist also Bedingung eines folgenden. Die Welt des Bewusstseins ist fliessend; diese Succession setzt aber eine objektive Natur als zugleichseiende Totalität voraus. Als Bedingung des Bewusstseins fällt diese absolute Synthesis (das Universum) ausser der Zeit; jede bestimmte Successionsreihe fällt dagegen in das Bewusstsein. Die erstere ist die ursprüngliche Synthesis des Selbstbewusstseins (das Ich als Subjekt-Objekt) oder die absolute Intelligenz als die ursprüngliche Begrenztheit des Ich. Als mit dieser Synthesis Eins, geht die Intelligenz in das Universum auf. Um sich als Intelligenz zu setzen muss sie aus dieser Synthesis heraustreten, so dass sie nicht die Anschauung eines Universums überhaupt ist, sondern das Universum von einem bestimmten Punkte aus anschaut. Es muss also zur ersten Begrenztheit eine zweite kommen, indem das Bewusstsein eine bestimmte Successionsreihe vorstellt. Für die absolute (unbewusste) Intelligenz giebt es keine Zeit; für die bewusste ensteht alles successiv. Die absolute Synthesis geschieht ausser aller Zeit; mit dem empirischen Bewusstsein beginnt die Zeit.

Jede Intelligenz, objektiv angesehen, ist ein absoluter Punkt, der in die zeitlose Unendlichkeit gleichsam hingeworfen und gesetzt wird, von welchem nun erst alle Unendlichkeit in der Zeit beginnt. Durch ihre erste Handlung setzt die Intelligenz sich in ein ganzes System von Bestimmungen, die sie für sich in der Zeitreihe auseinander legt; objektiv angesehen, fängt sie immer an vorzustellen, weil sie ewig ist. Die Vergangenheit ist nur durch die Gegenwart; diese ist wiederum die Grenze der unbewussten und der bewussten Intelligenz; diese Grenze weggenommen, ist alles ewig. An und für sich ist die Zeit blosser Punkt; mit dem Raum verbunden wird sie zur Linie d. h. zur Bewegung ausgedehnt. Die ursprüngliche Succession der Vorstellungen äusserlich angeschaut ist also Bewegung. Weil jene nur die Evolution der absoluten Synthesis ist (d. h. als relative Synthesis den ursprünglichen Gegensatz nie völlig überwindet), so ist das Wieder-Entstehen und Aufheben des Gegensatzes in jedem Momente der letzte Grund der Bewegung. Dieser Satz ist der Grundsatz der dynamischen Physik und »hat wie alle Grundsätze untergeordneter Wissenschaften in der Tr.-Philosophie seine Stelle».

Das Ich wird ursprünglich begrenzt als absolute Intelligenz; diese wird begrenzt als empirisches Bewusstsein; dieses ist unendlicher Fluss der Vorstellungen. Um sich anschauen zu können, muss das Bewusstsein die Succession durch das Beharrliche begrenzen. Die Substanz (des Bewusstseins) ist die absolute Synthesis (die unbewusste Intelligenz als ein Universum), die um in die Anschauung hineinzutreten als das Beharrende selbst begrenzt werden muss. Innerhalb ihrer Begrenzung muss aber die Succession der Vorstellungen unendlich sein (die Intelligenz producirt immer). Die Kreislinie ist die ursprüngliche Synthesis der Endlichkeit und der Unendlichkeit. Die Succession muss also angeschaut werden als in sich selbst zurücklaufende, mithin ruhende Succession, d. h. als Organisation. Die Succession der ursprünglichen Vorstellungen der empirischen Intelligenz ist die Evolution der absoluten Synthesis, und diese Evolution, begrenzt und als begrenzt angeschaut, ist die Organisation, welche demnach ein begrenztes Bild des Universums (der unbewussten Intelligenz) darstellt. Die Stufenfolge der Vor-

stellungen giebt eine Stufenfolge der Organisation. Die Intelligenz soll sich als thätig in der Succession der Vorstellungen, also als ein lebendiges (d. h. ein inneres Princip der Bewegung in sich habendes) Objekt anschauen. Der Organismus ist nur eine Anschauungsart der Intelligenz; durch die ganze organische Natur schaut die Intelligenz sich selbst an als thätig in der Succession; jede Organisation ist also lebendig. Die Grenze der Succession in den Vorstellungen der Intelligenz ist auch die Grenze der Organisation, sonst ginge sie ins Unendliche. Die absolute Grenze des Anschauens ist für uns das Licht; eine Welt jenseits unserer Lichtwelt (das Chaos oder die unorganische Natur) ist die Grenze der organischen Natur. Diese letztere schaut die Intelligenz als mit sich identisch an; innerhalb ihrer Stufenfolge ist es aber eigentlich nur die höchste Stufe, durch welche sie sich selbst zum Objekt wird; d. h. sie erkennt als sich selbst nur diejenige Organisationsstufe an, deren Veränderungen (Geberde, Sprache u. s. w.) den Vorstellungen entsprechen; sie erscheint sich nicht nur als organisch überhaupt, sondern als der Gipfel der Organisation, den die übrigen als Mittelglieder vorbereiten, d. h. als organisches Individuum (die dritte Beschränktheit des Ich). Die absolute Organisation ist aber die Natur als die Eine Substanz, die mit sich selbst in Wechselwirkung begriffen ist; in Bezug auf diese sind die einzelnen Organisationen wieder Accidensen (die höhere Potenz der Wechselwirkung) [1].

Nachdem wir nun die zweite Epoche des Selbstbewusstseins durchstreift haben, liegt uns ob zu untersuchen, ob darin neue und folgerichtige Gedanken enthalten sind. Die Lehre von der Entwicklung, dem Leben und der Organisation der Natur wird bekanntlich als die neue Errungenschaft angesehen, wodurch Schelling, an Kants Kritik der teleologischen Urtheilskraft anknüpfend, über Fichte herausgegangen sei. Nach Kant existirt ein Ding als Naturzweck, wenn es von sich selbst Ursache und Wirkung ist. Nach dem mechanischen Gesetze der Natur wirkt kein Ding auf sich selbst, sondern ist selbst Wirkung von seinen Theilen, die durch ihre Wechselwirkung das Ding als »unum compositionis« hervorbringen. Ein organisches Naturprodukt ist

[1] A. a. O. 454–500.

nach diesem Gesetze nicht erklärbar, denn seine Theile sind nicht an sich, sondern nur durch das Ganze möglich. Jeder Theil eines solchen Dinges ist nicht Princip sondern nur Organ (Werkzeug) der Thätigkeit, durch welche das Ganze und dadurch der Theil selbst hervorgebracht wird. Das Ganze ist als ein sich selbst organisirendes (die Bedingungen seiner Thätigkeit und Wirklichkeit hervorbringendes) Wesen in jedem Theile, als sein Zweck, enthalten. Der Begriff des Zweckes enthält den Begriff einer Ursache, deren Kausalität durch die Idee von ihrer Wirkung bedingt ist, also den Begriff einer umgekehrten oder doppelten Kausalitätsreihe. Jeder Theil eines organisirten Naturprodukts bringt als wirkende Kraft alle übrigen Theile und das Ganze hervor, ist aber in dieser Wirksamkeit nicht nur durch sich selbst sondern durch das Ganze bestimmt. Im Begriffe geht das Ganze dem Theile vorher, wenn es auch in der Wirklichkeit erst durch die Theile entsteht. Die Kausalität ist also eine doppelte, denn die Wirkung ist im Begriffe Bedingung der Kausalität der Ursache. Eine solche Kausalität durch Begriffe (Zwecke) ist uns bei den Produkten der Kunst bekannt, enthält aber blosse Zweckmässigkeit, aber keine Organisation. Ein Ding ist Naturzweck, nur wenn die Materie durch ihre eigene producirende und reproducirende Kraft sich selbst organisirt. Wenn man die organisirende Kraft als Leben oder Seele von der Materie unterscheidet, so ist das Ding kein Produkt der (körperlichen) Natur. Eine Kausalität nach Begriffen kann aber der Materie nicht zugeschrieben werden, weil sie nicht vorstellend ist; wenn sie aber nach Absichten nicht wirken kann, so ist ihre Zweckmässigkeit, als unabsichtlich, widersprechend. Von einem Zwecke, der nicht als Begriff der Kausalität zu Grunde liegt, können wir uns keine Vorstellung machen. In der organischen Kausalität geht die Wirkung als möglich der Ursache vorher, als wirklich folgt sie ihr. Der Unterschied des Möglichen und des Wirklichen setzt aber ein Vorstellungsvermögen voraus. Kraft oder Vermögen in der Natur ist nichts als der in die Erscheinung hineingelegte Verstandesbegriff (der Substantialität). Was in der Natur als solcher enthalten ist, ist das Wirkliche (Wirkungen oder durch den Begriff der Wechselwirkung verknüpfte Wahrnehmungen). Die Organisation in der Natur ist mit keiner uns bekannten

Kausalität analog und deshalb nur durch die Fiktion einer unbewusst vorstellenden Materie vorstellbar. Inwiefern die Natur nach unbewussten Absichten handelt, ist ihre Form zufällig, denn einerseits ist die wirkende Ursache durch ihr Wesen (a priori) nicht bestimmt — die Wirkung ist nicht durch die Richtung der Wirksamkeit, sondern umgekehrt die möglichen Richtungen werden durch die beabsichtigte Wirkung auf Eine beschränkt; anderseits sind diese Absichten uns unbekannt, also die Kausalität nach empirischen Gesetzen nicht bestimmbar. Der Begriff des Naturzwecks hat demnach keine konstitutive sondern nur regulative Gültigkeit.

Die Klippe, an der Kant bei der Lösung des aufgestellten Problemes gescheitert, ist der Dualismus von Form und Inhalt der Erfahrung. Der Inhalt ist gegeben, und dass er sich nach unseren Erkenntnissformen fügt ist eine glückliche Zufälligkeit, welche auf einen unendlichen Verstand hinweist, durch welchen Form und Inhalt zugleich gesetzt werden. Die Formen, welche unser Erkenntnissvermögen dem gegebenen Stoffe aufdrängt, sind aber nicht zureichend um die unendliche Besonderheit der empirischen Formen und besonders die Organisation zu erklären. Durch Verschmelzung der Substantialität und der Kausalität in der Wechselwirkung wird allerdings die Natur als eine Welt gedacht, die ein in sich abgeschlossenes System oder eine Totalität von Realität enthält, in deren Erklärung mithin wir durch keine Verstandesbegriffe über sie hinausgeführt werden; diese Natur ist aber ein Ganzes der Komposition, durch welches organisirte Naturprodukte nicht erklärbar sind.

In den Schriften seiner ersten Periode hat Fichte die Organisation in der äusseren Natur nicht zum Gegenstande besonderer Untersuchung gemacht, sondern nur die Organisation der menschlichen Natur, als Trieb und artikulirten Leib, aus ethischem und rechtlichem Gesichtspunkt betrachtet. Die allgemeinen Principien aber, durch welche das von Kant aufgestellte Problem der teleologischen Urtheilskraft zu lösen ist, hat er unverkennbar festgestellt. Unter Voraussetzung des Bestimmungsgesetzes der Reflexion leitet er das System der Triebe und Gefühle ab, als deren Gegenbild die äussere Natur (die objektive Erscheinung) im empirischen Bewusstsein (in der Erfahrung) von der produk-

tiven Einbildungskraft gesetzt wird. Als innere Natur oder unbewusste Intelligenz hebt die letztere sich, indem sie ihre jedesmalige Handlung wiederum reflektirt, von einer Stufe (Potenz) zur anderen, bis sie sich selbst als Subjekt-Objekt gesetzt hat, wobei sie das empirische Subjekt (die Menschen oder die Menschheit) und die Welt, in welcher der Mensch sich bewegt und lebt, durch dieselben ungetheilten Handlungen hervorbringt. Der Dualismus von Form und Inhalt ist aufgehoben, denn sie sind dasselbe nur aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet; was auf der vorhergehenden Stufe Form ist, wird in der folgenden zum Inhalt. Dadurch ist das Mögliche etwas mehr als die blosse Vorstellung geworden; es ist die Form, die durch sich selbst Inhalt wird, oder die Intelligenz als thätiges Vermögen, die Substanz, welche durch ihre immanente Kausalität ihre Wirklichkeit hervorbringt und dabei nur mit sich selbst — durch das Gegensetzen von Subjekt und Objekt — in Wechselwirkung steht. Das Vermögen ist an sich mit ihrer Handlung Eins und dasselbe; jede Handlung ist als Reflexion durch eine andere bedingt, welche durch die Reflexion erst Gegenstand (Inhalt) wird, dabei aber als Form, oder als eine zu begrenzende Anschauung, selbst die Reflexion bestimmt. Der Gegensatz zwischen Intelligenz und Materie ist ebenfalls durch die genetische Erklärung des Bewusstseins aufgehoben. Der innere und der äussere Sinn sind verschiedene Stufen derselben Anschauung. Es ist eine und dieselbe Natur, die als innere dem Subjekt zugeschrieben wird und als äussere ihm entgegengesetzt wird. Durch die Naturkraft des Triebes handelt das freie Wesen in der äusseren Natur, und der organisirte und artikulirte Leib ist das Vermittelnde zwischen Freiheit oder Absichtlichkeit und Naturmechanism. Indem Fichte den Gedanken Kants von dem Primat der praktischen Vernunft durchführt, erhalten die Kategorien eine tiefere Begründung; der Begriff der Organisation erhält durch die Beziehung auf das Sittengesetz (den formalen Trieb) konstitutive Gültigkeit, wie die ganze Natur von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet ihre Zufälligkeit abstreift.

Am ausführlichsten äussert sich Fichte über die Organisation im »System der Sittenlehre«[1]. Als Trieb bestimmt die

[1] S. W. IV: 109 u. f.

Natur sich selbst. Die Urtheilskraft kann den Trieb unter das Gesetz des Naturmechanismus, nach welchem Jedes durch ein Anderes bestimmt wird, nicht subsumiren; sie ist daher genöthigt dieses Gesetz umzukehren und, statt einer Reihe von Ursachen und Effekten, eine auf sich selbst zurückgehende Kraft zu denken. Die reflektirende Urtheilskraft denkt den Trieb durch den Begriff der Selbstbestimmung. Als Trieb bestimmt die Natur sich selbst; als Gegensatz der Freiheit kann sie sich aber nicht durch einen Begriff bestimmen, sondern durch ein Sein. Sie ist bestimmt sich selbst durch ihr Wesen zu bestimmen, und dieses Sein, das ihrer Bestimmung zu Grunde liegt, ist die äussere Natur, auf welche die innere als Trieb geht. Alles, was als Natur gedacht wird, wird gedacht als sich selbst bestimmend. Die Nothwendigkeit der Selbstbestimmung wird aber ursprünglich durch den Gegensatz der inneren und der äusseren Natur erklärt. Der Trieb kann sich nicht mit Freiheit dazu bestimmen, Trieb zu sein, sondern ist dazu bestimmt, und der Begriff des Triebes ist also aus dem Begriffe der Natur (ursprünglich, nicht transscendental) zu erklären. Nur inwiefern die Natur getheilt ist, ist meine Natur ein bestimmter Trieb. Dasselbe gilt von jedem Theile der Natur. Jeder hat einen Trieb das Ganze zu sein, denn die Tendenz nach der Realität überhaupt ist über das Ganze ausgegossen und ist in jedem Theile desselben. In Folge dieser Tendenz ist die Realität der übrigen Theile, die ihm selbst abgeht, in ihm nicht blosse Negation, sondern Trieb. Die Natur und jeder Theil derselben ist ein organisches Ganzes, denn die Selbstbestimmung jedes Theiles ist durch die Selbstbestimmung aller übrigen Theile bedingt. Freiheit ist Selbstbestimmung durch Begriff; Trieb ist Selbstbestimmung durch Organisation. Blosses Naturding hat keine Selbstbestimmung; der Naturtrieb verbindet synthetisch Mechanism und Selbstbestimmung — Kausalität und Substantialität. Die Organisation ist Mittelglied zwischen Natur und Freiheit, indem sie Nothwendigkeit und Selbstständigkeit durch den geschlossenen Umkreis der Wechselwirkung vereinigt.

Wenn die Natur durch freie Abstraktion beliebig begrenzt wird, so ist kein Theil ein geschlossenes Ganze, sondern ein ideales, zu welchem mehr oder weniger beliebig gerechnet werden kann, indem seine Grenzen erweitert oder zusammengezo-

gen werden. Wenn ein Theil als ein reelles organisches Ganze sein soll, muss die Grenzbestimmung durch ein Gesetz des Denkens nothwendig sein. Durch die einfache Umkehrung des Subsumtionsgesetzes erhielten wir den Begriff eines organischen Ganzen, in welchem jeder Theil durch und für sich selbst bestimmt ist. Durch eine neue Reflexion kehren wir dieses Organisationsgesetz wieder um und erhalten ein Ganzes, in dem kein Theil durch und für sich selbst, sondern durch alle übrigen Theile desselben Ganzen bestimmt ist. Nach dem ersteren Begriffe stehen Trieb und Realität in Wechselwirkung; sie nehmen stetig zu und ab, in umgekehrtem Verhältnisse (je mehr Realität, desto weniger Trieb, und umg.); jeder Theil hat ein Quantum Realität und einen dadurch bestimmten Trieb. Nach dem letzteren Begriffe ist der Trieb eines jeden Theiles nicht durch seine ihm mangelnde Realität bestimmt, sondern er geht auf eine in einem anderen Theil mangelnde Realität, welcher andere Theil ebenfalls durch den Mangel im ersteren getrieben wird. Jeder Theil strebt also das Bedürfniss aller, und alle streben das Bedürfniss des einzelnen zu befriedigen. Die Natur muss infolge der ihr absolut zukommenden Eigenschaften sich in reelle Ganze organisiren, denn ich bin selbst ein solches Naturganzes. Meine reelle Organisation muss Resultat eines Naturgesetzes sein, infolge dessen jeder Theil der Natur strebt sein Sein und sein Wirken mit dem Sein und Wirken eines bestimmten anderen Naturtheils zu vereinigen. Dieses Streben muss als Bildungstrieb durch die ganze Natur verbreitet sein, und inwiefern dieser Trieb Kausalität hat, entstehen organisirte Naturprodukte. In einem solchen müssen Streben und Kausalität in Wechselwirkung stehen; es ist organisirt, nur inwiefern es sich selbst organisirt; der Bildungstrieb ist Selbsterhaltungstrieb. Jedes organisirte Naturprodukt ist sein eigener Zweck; es giebt nur eine innere, keineswegs eine relative Zweckmässigkeit in der Natur[1].

Wenden wir uns jetzt zu Schelling. In der zweiten Epoche des Selbstbewusstseins unterscheidet er drei Potenzen der Anschauung, erstens den Raum und die Zeit, durch welche der äussere und der innere Sinn zum Objekt werden, zweitens die Succession der Vorstellungen, durch welche Raum und Zeit selbst

[1] A. a. O. 128. Vergl. Naturrecht § 6. VII: ε.

zum Objekt werden, und drittens die Organisation, durch welche die Succession als Objekt fixirt wird. Jene drei Anschauungen sind die drei Kategorien der Relation; die Substantialität wird erst durch die Kausalität (die Succession der Vorst.), und diese erst durch die Wechselwirkung möglich. Die letztgenannte Anschauung (die Wechselwirkung), durch welche das Ich als thätiges Princip in der Succession der Vorstellungen, d. h. als lebendiger Organismus sich zum Objekt wird, ist die höhere Potenz der produktiven Anschauung, durch welche die Materie gesetzt wird, und diese prod. Anschauung ist ihrerseits die höhere Potenz der Empfindung, durch welche der Stoff in der Natur gesetzt wird. Die Kategorien der allgemeinen Physik (Magnetismus, Elektricität und chemischer Process) erscheinen daher in der organischen Naturlehre als potenzirte Naturkräfte (Sensibilität, Irritabilität und Bildungstrieb). Grundkarakter der Organisation ist die Identität des Producirenden und des Produkts. Die Intelligenz ist von sich selbst Ursache und Wirkung, also Organismus; und sie ist Natur, weil sie in ihrem Produciren ihrer selbst nicht frei, sondern durch Gesetze eingeschränkt und gezwungen ist. Die organische Natur geht also nicht in Intelligenz über, denn sie ist mit ihr Eins. Der Organismus ist nur eine Anschauungsart der Intelligenz, durch welche sie sich selbst als Subjekt der Succession (der Vorstellungen) von dieser unterscheidet.

Wir bemerken gegen Schellings Deduktion, dass die Organisation, welche aus den Prämissen hervorgebt, nicht die Bestimmungen aufweist, welche die organische Naturlehre an ihrem Gegenstande erfordert. Erstens ist es klar, dass wenn die vorhergehende Deduktion der Materie nicht stichhaltig ist, so ist die Organisation nicht als höhere Potenz der physischen Materie erwiesen; die Sensibilität u. s. w. stehen mit den Dimensionen und Stufen dieser Materie (dem Magnetismus u. s. w.) in keinem erwiesenen Zusammenhange. Zweitens ist das Leben und die Bewegung in der äusseren Natur nach Schelling nur die Succession der Vorstellungen, d. h. die Entwicklung der Intelligenz auf den äusseren Sinn, d. h. auf den Raum bezogen. Ohne inneren Sinn kein äusseres Leben. Die räumliche Materie ist dem inneren Sinne entgegengesetzt; das Leben wäre nach Schelling die Syn-

thesis dieses Gegensatzes und als solche nur innerhalb der Intelligenz denkbar. Der äussere Sinn ist der begrenzte innere, und die produktive Anschauung, welche die Grenze überschreitend beide vereinigt, ist das allgemeine synthetische Vermögen, welches in der WL. als produktive Einbildungskraft bezeichnet wird. Ihr synthetisches Produkt ist in unserer Erfahrung gegeben als ein endliches, d. h. die Synthesis ist eine unvollkommene; die Materie erscheint als Gegensatz des Lebens; Seele und organischer Körper gehen nicht aus einander hervor, sondern trennen sich als Subjekt und Objekt; es giebt keinen kontinuirlichen Uebergang von der blossen Materie zum Leben. Es ist daher nicht gestattet die äussere Natur vom transcendentalen Standpunkte aus als Subjekt-Objekt zu erklären, denn sie ist Glied eines Gegensatzes, der nur dadurch möglich ist, dass Subjekt uud Objekt in verschiedene Sphären fallen. In der Hauptsache ist Schelling über die WL. nicht herausgegangen. Die Organisation in der inneren und der äusseren Natur ist eine Thatsache, die als Bedingung des gemeinen Bewusstseins transscendental abgeleitet wird aus dem Mechanismus der endlichen Intelligenz und zwar aus der produktiven Anschauung (Einbildungskraft) als Synthesis der sinnlichen und der intellektuellen Anschauung. Die Organisation ist nach Schelling eine an die bewusste Intelligenz gebundene Erscheinung; denn die Grenze der unbewussten und der bewussten Intelligenz (d. h. die Zeit) weggenommen, ist alles ewig. Wenn also der Hylozoismus Schellings dadurch einen Fortschritt über Kant ausmacht, dass der äusseren Natur innerer Sinn und bewusste Intelligenz zugeschrieben werden, so ist derselbe Fortschritt schon in der WL. vorhanden. Die äussere Natur ist an sich keine äussere, sondern die Natur ist an sich Eine, erscheint aber als gespaltet in eine subjektive (innere, psychische) und eine (äussere, physische) objektive. Die körperliche Natur ist eine äussere in Beziehung auf den menschlichen Sinn (den Trieb und das Gefühl des menschlichen Selbstbewusstseins); sie ist die Erscheinung der ursprünglichen Beschränktheit dieses Bewusstseins. Nach Schelling hat diese äussere Natur selbst als organisirtes Naturprodukt einen inneren Sinn, der in Bezug auf den unsrigen ein äusserer ist. Dem inneren Subjekt-Objekte, d. h. dem menschlichen

Selbstbewusstsein, steht ein äusseres Subjekt-Objekt — in erster Reihe das Thier als die nächte Vorstufe des Menschen — gegenüber. Das ist richtig von dem Standpunkte des natürlichen Bewusstseins, und von Fichte ausdrücklich anerkannt und erklärt. Vom transcendentalen Gesichtspunkte aus ist alles Äussere blosse Erscheiung oder Schranke des Bewusstseins und diess hat Schelling zwar zugegeben, aber nicht mit derselben Energie, wie Fichte, festgehalten. Wenn er der organischen Naturlehre philosophische Dignität zuschreibt, so ist der empirische Standpunkt zum transscendentalen gemacht. Das verbietet aber Schellings Lehre von der absoluten Organisation der Natur, durch deren Wechselwirkung mit sich selbst jedes organisirte Naturprodukt als selbstlose Erscheinung gesetzt wird. Als zugleichseiende Totalität ist die objektive Natur die ursprüngliche Synthesis des Selbstbewusstseins oder die Intelligenz als blosser (lebloser) Stoff. Jenseits des Stoffes ist das Ich nicht Natur sondern blosse Subjektivität, d. h. reines Produciren. Erst durch Begrenzung des Producirens entsteht das Produkt, und durch das Schweben zwischen beiden die Natur als Subjekt-Objekt oder Organism. Die Natur ist absoluter Organism oder Universum nur als unbewusste Intelligenz. Diese enthält als die erste Potenz (Beschränktheit oder Bestimmtheit) des Ich in sich alle Bestimmtheit (alle Potenzen) »in nuce«, etwa wie aus einem Decimalbruche eine unendliche Zahlenreihe entwickelt werden kann. Die bewusste Intelligenz ist die Entwicklung dieser ursprünglichen Bestimmtheit, und die Entwicklung besteht darin, dass die erste Synthese reflektirt wird, diese Reflexion wieder reflektirt u. s. w. ins Unendliche; das erste Produkt wird in der Zeitreihe als ein unendlich Mannigfaltiges vervielfacht. Die höhere Stufe ist die tiefere als reflektirt; Sensibilität ist reflektirter Magnetismus, und dieser ist reflektirter Stoff. Die unbewusste Intelligenz erschafft durch ihre Selbstverdoppelungen die Leiter, an der sie sich zum Bewusstsein erhebt. An sich (d. h. für den Philosophen) ist sie ursprünglich absoluter Organism (Subjekt-Objekt oder Einheit von Ursache und Wirkung, Produktivität und Produkt); sie wird für sich selbst Organism, indem sie als bewusste, endliche Intelligenz durch unendlich viele Stufen der Reflexion sich windet und krümmt. Die endliche Intelligenz er-

scheint sich selbst als selbstständiger Organismus, der mit seinen früheren Stufen als gleichfalls selbständigen Substanzen in Wechselwirkung steht. »Die Philosophie lässt aber die wirkliche Welt ganz vor uns verschwinden.» Die intellektuelle Anschauung versetzt alle bewusste Intelligenz und alles organische Leben in die ewige Nacht der unbewussten Intelligenz zurück. Das ursprünglich Wahre ist der blosse Stoff; Leben und Bewusstsein sind nur dessen Erscheinungen. Nach Fichte ist die Sinnenwelt Erscheinung der Pflicht, durch welche die ursprüngliche Bestimmtheit der Intelligenz überhaupt gesetzt wird. Schelling hat den einseitig etischen Gesichtspunkt Fichtes durch Naturwissenschaft integriren wollen; erreicht aber bei aller Ideenverschwendung lange nicht die Tiefe und Originalität seines grossen Vorgängers.

Für die Frage nach dem Verhältniss der Naturphilosophie zur WL. haben die folgenden Abschnitte der Transsc.-Philosophie keine entscheidende Bedeutung, wesshalb wir nur eine kurze Uebersicht der Hauptgedanken folgen lassen.

Die Intelligenz geht jetzt in dem individuellen Organism auf, in welchem der Kreis des Producirens geschlossen wird. Das vollständige Bewusstsein wird also in die Intelligenz gesetzt durch Handlungen, die dem Produciren entgegengesetzt sind, also in die Sphäre der Reflexion und zwar in diejenige der freien Reflexion fallen, denn wir hatten schon eine das bewusstlose Produciren begleitende Reflexion; diese war aber eine nothwendige. Den Grund der freien Reflexion kann Schelling noch nicht angeben, nur so viel ist klar, dass er in der individuellen Organisation liegen muss. Als Anschauen geht die Intelligenz in dem Produkt auf; die freie Reflexion muss durch Abstraktion das Handeln als Begriff vom Produkte als dessen Objekt absondern. Das Urtheil ist diese Handlung, die den Begriff von der Anschauung abtrennt; dasselbe verbindet aber zugleich beide als Subjekt und Prädikat. Dazu gehört aber ein Beziehungsgrund, der Begriff und Anschauung zugleich ist, und eine solche begrifiliche Anschauung ist der Schematismus, welcher als Regel der Konstruktion angeschaut wird. Im Schematismus schwebt die empirische Abstraktion zwischen Begriff und Objekt; der empirische Begriff wird als bestimmte Handlungsweise dadurch nicht fixirt, sondern verschwindet im Objekt. Es muss daher

durch eine transscendentale Abstraktion der reine Begriff als die Handlungsweise, wodurch das Objekt überhaupt entsteht, abgesondert werden. In der ursprünglichen Anschauung (den Kategorien der Relation) ist das Anschauen (Produciren) als das Allgemeine mit dem Begriffe als dem Bestimmenden verbunden. (Der Begriff ist also ursprünglich nicht das Allgemeine oder Abstrakte.) Wird der Begriff durch transsc. Abstraktion aus ihr entfernt, so bleibt nur das allgemeine begrifflose Anschauen oder der unendliche Raum. Wird dagegen die Anschauung entfernt, so bleibt die Kategorie als logischer Begriff (reine Bestimmtheit). Im wirklichen Bewusstsein sind der logische Begriff und der unendliche Raum zum Objekt überhaupt durch das transsc. Schema verbunden. Das Schema überhaupt vermittelt den inneren und den äusseren Sinn, denn als Regel wird es innerlich, als auf die Konstruktion eines Objekts gehend wird es äusserlich angeschaut. Der innere und der äussere Sinn werden aber ursprünglich durch die Zeitlinie vermittelt; diese ist demnach das transsc. Schema. Auf dem Standpunkte der Reflexion (auf welchem unser Objekt jetzt steht) erscheint die Zeit als innere Anschauung; vom Standpunkte der Anschauung aus (von welchem wir selbst das Ganze überschauen) ist sie innere und äussere zugleich, indem Vorstellungen und Gegenstände nicht unterschieden werden. Daraus erhellt warum die Zeit das Substrat der gesammten Mathematik ist, und warum alle Geometrie auf Analysis zurückgeführt werden kann. Weil die transsc. Abstraktion Bedingung des Bewusstseins ist, so ist die Ansicht der Reflexion, welche den Begriff von der Anschauung trennt, die natürliche; daher die bekannten Sophismen gegen die Möglichkeit der Bewegung.

Wenn die Intelligenz sich selbst als solche erkennen soll, so muss die transsc. Abstraktion in das Bewusstsein eintreten, so dass die Intelligenz sich für sich selbst über das Objekt überhaupt erhebt. Dazu wird aber eine Handlung erfordert, die für die Intelligenz selbst absolut ist, wenn sie gleich »aus einer Handlung ausser der Intelligenz erfolge». Diese Handlung ist die absolute Abstraktion; sie kann nicht begründet, nur absolut gefordert werden, und leitet daher die theoretische Philosophie in die praktische über. Die absolute Abstraktion kann aber die

ursprüngliche Beschränktheit der Intelligenz nicht aufheben; das Ich fühlt sich daher frei und gebunden zugleich. Die zweite Epoche ist Bedingung und Grenze der gegenwärtigen dritten; die produktive Anschauung als Produkt d. h. als die objektive Welt erscheint daher als die Schranke der freien Intelligenz. Diese kann aber jetzt ihre transscendentale Abstraktion zum Bewusstsein bringen und dadurch das wirkliche Bewusstsein hervorbringen, indem sie frei ihre Reflexion auf die objektive Welt oder auf sich selbst richtet.

Die jetzt abgeleitete Epoche ist der Standpunkt der Reflexion, wo das Bewusstsein von sich die objektive Welt unterscheidet und durch Analysis ihr Wesen zu entdecken sich bemüht. Schelling setzt sehr scharfsinnig den Mechanismus der Kategorien aus einander, wie er auf diesem Standpunkte erscheint und von Kant schon grösstentheils beschrieben worden ist. Es giebt also, nach Schelling, eine doppelte Ansicht der Kategorien, je nachdem sie von dem Standpunkte der Anschauung oder der Reflexion aus betrachtet werden. Die Intelligenz kann frei auf sich selbst oder auf die objektive Welt oder auf beide zugleich reflektiren. Im ersten Falle kommen zum Bewusstsein die Kategorien der Relation; im zweiten die mathematischen Kategorien, je nachdem die Intelligenz auf sich selbst reflektirt als anschauend oder als empfindend; im dritten die Kategorien der Modalität. In allen diesen Fällen bekommt die Kategorie eine andere Bedeutung, je nachdem Begriff und Anschauung in ihr durch transsc. Abstraktion gesondert, oder durch transsc. Schematismus verbunden werden. Die zweite Kategorie in jeder Klasse (der Kantischen Tafel) ist nur darum nothwendig, weil sie das transsc. Schema zur ersten hinzubringt. Nach Kant sind die Kategorien reine Verstandesbegriffe, in welchen vermittelst transsc. Zeitbestimmungen der empirische Stoff zur Einheit des Bewusstseins gebracht wird. Hier ist es der Gegensatz des inneren und des äusseren Sinnes, der durch die Kategorien aufgehoben wird. Wir erinnern uns, dass dieser Gegensatz durch die Begrenzung des Producirens entsteht. Die begrenzende Reflexion ist die innere Anschauung; das begrenzte Produciren ist die äussere oder die produktive Anschauung. Ursprünglich ist aber das Ich reine und absolute Identität; alle Anschauung ist also in ihrem Princip intellektuel.

Der innere und der äussere Sinn sind demnach ursprünglich identisch; sie werden nur durch die zufällige Grenze unterschieden, und der äussere Sinn ist nur der begrenzte innere. Ihre Synthesis in der Kategorie ist also ein Aufheben der Grenze des Producirens. Die erste Synthesis ist, wie wir schon wissen, die Kategorie der Substantialität; das Ideale inhærirt als Accidens (Kraft) in der realen Substanz, und beide sind für die Anschauung Eins und dasselbe. Durch die transsc. Abstraktion werden sie getrennt und zwar als einerseits anschauungslose Begriffe, d. h. als logisches Subjekt und Prädikat, anderseits begrifflose Anschauungen, d. h. als Raum und Zeit oder reine Extensität und Intensität. Bei diesem Gegensatze kann die Reflexion nicht stehen bleiben, sondern fügt durch die Kategorie der Kausalität das transsc. Schema der Zeit hinzu. Der Gegensatz dieser beiden Kategorien ist derselbe, welcher ursprünglich zwischen Raum und Zeit stattfindet.' Der Kausalzusammenhang muss also mit der Inhærenz durch die Kategorie des Organismus (der Wechselwirkung) verbunden werden; die Organisation ist also die eigentliche Synthesis des inneren und des äusseren Sinnes (des Producirens und des Produkts).

Die Kategorie der Relation (Organisation) ist die einzige Kategorie der Anschauung; die sog. mathematischen Kategorien entstehen bloss auf dem Standpunkte der Reflexion. Indem diese die Einheit des inneren und des äusseren Sinnes aufhebt, wird die Grundkategorie (der Relation) in zwei entgegengesetzte — in die Kategorien der Quantität und der Qualität getrennt, von denen die erstere das ausdrückt, was am Objekt dem äusseren Sinn, die letztere was an ihm dem äusserlich angeschauten inneren Sinn angehört. Die erste Kategorie der Quantität — die Einheit — ist als reiner Begriff nur logische Einheit. Die zweite — die Kategorie der Vielheit — fügt zur ersteren die Zeitbestimmung (das transsc. Schema) hinzu, wodurch die Zahl entsteht. (Erst in der Zeit ist eine Mehrheit möglich, und nur durch die Mehrheit wird die Einheit Zahl oder Ausdruck der Endlichkeit d. h. bestimmte Einheit.) Ganz gleich verhalten sich zu einander die Kategorien der Qualität. Der reine Begriff der Realität ist nur der logische Begriff der Position überhaupt. Die Kategorie der Negation fügt die Zeitbestimmung als Grad (Grösse in der Zeit) hinzu, wodurch Posi-

tion und Raum zur Raumerfüllung (die ohne einen Grad nicht anzuschauen ist) verbunden werden. Die erste Kategorie ohne die zweite, d. h. die uneingeschränkte Realität (Position ohne Zeitbestimmung) wäre der absolute Raum; die zweite ohne die erste, d. h. die unendliche Negation, wäre die absolute Zeit oder die reine Intensität (der innere Sinn als blosser Punkt).

Indem die Intelligenz durch eine absolute Handlung auf das Objekt und auf sich selbst zugleich reflektirt (das Selbstbewusstsein hervorbringt), entstehen die Kategorien der Möglichkeit und der Wirklichkeit, je nachdem sie auf sich als freie oder begrenzte Thätigkeit reflektirt. Grenze der ideellen Thätigkeit ist die Gegenwart. Wirklich ist also ein Objekt als gegenwärtig oder in einem bestimmten Momente der Zeit gesetzt. Die zweite Kategorie fügt also die Zeitbestimmung zur Möglichkeit hinzu. Kategorie und Schema (Möglichkeit und Wirklichkeit) werden durch die Kategorie der Nothwendigkeit als Zeit überhaupt und bestimmte Zeit (Freiheit und Beschränktheit) verbunden. Mit den Kategorien der Modalität, welche durch den höchsten Reflexionsakt entstehen, schliesst sich das ganze Gewölbe der theoretischen Philosophie. Ihre sogenannten Korrelata sind keine Kategorien, sondern der absolute Gegensatz des Systems der Kategorien [1].

Eine eingehende Prüfung dieser Lehre von den Kategorien würde uns allzu weit führen; wir erlauben uns nur einige Bemerkungen, ausdrücklich anerkennend, dass ein Denker von dem Range Schellings in keiner Frage mit einigen Bemerkungen abgefertigt werden kann.

Der kantischen Ansicht gegenüber bezeichnet die Lehre Schellings von den Kategorien einen Fortschritt, denn sie werden nicht aus der logischen Ueberlieferung abstrahirt, sondern als Bedingungen des Bewusstseins aus dem Grundgesetz der Intelligenz abgeleitet. Nach Kant sind sie Gesetze des Urtheilens und bezeichnen die Einheit der Apperception in den synthetischen Funktionen der Einbildungskraft, erhalten aber selbst antithetische Bedeutung, weil der zu verbindende Stoff (das Mannigfaltige der Empfindung), als gegeben, dem verbindenden Ver-

[1] A. a. O. 505—527.

mögen entgegengesetzt ist. Bei Schelling sind die Kategorien selbst sowohl das Mannigfaltige, das zur Einheit des Bewusstseins verbunden wird, sowie das verbindende Vermögen. Jenseits der Kategorien ist nichts; innerhalb jeder Kategorie giebt es aber eine Mehrheit von potenzirten Kategorien von der einfachsten Anschauung an bis zum Universum. Der WL. gegenüber hat die Lehre Schellings den Vorzug leichterer Uebersichtlichkeit; sonst ist der soeben gekennzeichnete allgemeine Standpunkt derselbe, nur weicht sie in einigen Punkten ab und zwar nicht in der Richtung des Fortschrittes. In der WL. werden die Kategorien als die Handlungsarten des menschlichen Geistes zuerst auf dem Wege der Reflexion gewonnen. Aus der intellektuellen Anschauung wird die Kategorie der Realität abstrahirt; Begriff oder Wesen ist Selbstthätigkeit, und Realität hat alles, was durch das Wesen gesetzt ist. Die Kategorie der Negation ist aus der empirischen Anschauung gewonnen; was durch den Gegensatz des Wesens gesetzt ist, ist in Bezug auf den Begriff Negation. Die Kategorie der Bestimmung (Limitation) giebt das Denken; indem es beide Anschauungen synthetisch verbindet, setzt es die Anschauung (Thätigkeit) überhaupt als Quantität (Bestimmbarkeit). Aus dieser synthetischen Kategorie werden dann die Kategorien der Relation und ihre Prädikabilien (Uebertragen, Entäussern u. s. w.) entwickelt. Ihre bestimmte Bedeutung in Bezug auf die Anschauung erhalten sie auf dem genetischen Wege, indem sie als Handlungen der produktiven Einbildungskraft deducirt werden. Als synthetische Handlungsweisen entstehen sie (im natürlichen Bewusstsein) mit den Objekten zugleich. Was durch sie verbunden wird, ist der ursprüngliche Gegensatz in der Reflexion zwischen intellektueller und sinnlicher Anschauung (Thätigkeit und Leiden), welcher Gegensatz zuletzt auf die Spaltung der Vernunft in Subjekt und Objekt zurückgeführt wird.

Nach Schelling werden in der Kategorie die reine logische Form des Gedankens und die blosse sinnliche Anschauung des Raums durch die Zeit als das transsc. Schema verbunden. Wenn der reine Begriff demnach als das eine Glied der Synthesis betrachtet wird, so ist das der principiellen Stellung gemäss, welche das reine Ich als Thesis bei Schelling einnimmt. Diese Thesis

muss nämlich sich in den Gegensatz setzen und durch die verschiedenen Formen der Antithesis und Synthesis zu ihrer ursprünglichen Reinheit zurück sich durchwinden. In der WL. ist davon keine Rede (wenn man sich nicht dadurch irreführen lässt, dass das absolute Ich und das relative Subjekt beide Ich genannt werden). Die Kategorie ist die durch den Verstand fixirte Handlungsweise der Einbildungskraft — ein bestimmtes Anschauen, welches Raum, Zeit und ihr Mannigfaltiges hervorbringt und zur Einheit verbindet. Raum und Zeit als sinnliche Anschauungsformen werden nicht mit, sondern durch die Kategorien als intellektuelle Anschauungsformen verbunden. Es soll nicht geleugnet werden, dass im natürlichen Denken die Kategorien als leere logische Formen erscheinen, die durch Zeitbestimmungen auf den Raum und Gegenstände im Raum bezogen werden. Schelling schreibt aber diesem Schematismus transscendentale Bedeutung zu. Der Begriff geht also durch die Zeitbestimmung in den Raum über; d. h. die Intelligenz, die an sich reine logische Form ist, entwickelt sich in der Zeit zum äusserlichen Dasein oder zur Objektivität des Raums. Zeit und Entwicklung (Intensität oder Kraft und Uebergehen ins Produkt) weggenommen, klaffen Geist und Dasein auseinander. Das Augenmerk Schellings ist es immer die abstrakten Handlungen der WL. mit der sinnlichen Konkretion der äusseren Natur zu bereichern. Es genügt, diess an der Kategorie der Realität besonders aufzuzeigen. In der WL. ist sie die Grundkategorie, aus der alle möglichen Kategorien abgeleitet werden müssen (wobei man dennoch nicht vergessen darf, dass die übrigen Kategorien der Qualität ebenfalls an sich etwas Unbedingtes haben); selbst wird sie aber von dem Ich als absolutem Subjekt abgeleitet. Sein ist Sichsetzen oder in sich zurückgehende Thätigkeit; was durch diese Thätigkeit gesetzt ist, hat die Richtung auf sich selbst, welche die Realität kennzeichnet. Was jenseits der Vernunft liegt, hat keine Realität. (Wenn öfters die Realität der blossen Thätigkeit gleichgesetzt wird und in das Nicht-Ich ebensowohl wie in das Ich gesetzt wird, so ist diese Realität eine übertragene.) Nach Schelling ist diese Kategorie ein Reflexionsbegriff, der durch transscendentale Abstraktion aus der Kategorie der Substantialität gewonnen wird, und bedeutet als blosser

Begriff Position überhaupt. Sein ist Setzen oder Thätigkeit überhaupt und Realität ist Produciren überhaupt und, als blosse Anschauung, der absolute Raum. Durch die Kategorie der Negation wird das transsc. Schema (die Zeitbestimmung) »hinzugebracht«, und das blosse Produciren wird anschaulich als etwas Räumliches, und der blosse Raum wird dynamische Raumerfüllung. Nimmt man von der Realität die Negation hinweg, so bleibt also der absolute Raum als unendliche Realität; ebenso wie die absolute Zeit als unendliche Negation zurückbleibt, wenn von ihr die Realität weggenommen wird. Die Zeit verbindet, als Intensität, Produciren und Extensität, als Begriff und Anschauung. Die Handlung, wodurch der äussere Sinn für das Ich zum Objekt wird, (der Raum) ist die Realität in der Anschauung; die Handlung, wodurch der innere Sinn für das Ich zum Objekt wird, (die Zeit) ist das Bestimmende (Einschränkende), wodurch diese Realität auf die Intelligenz bezogen wird. Der innere Sinn ist das synthetische Moment, welches Produciren und Produkt vereinigt; der innere Sinn weggenommen, ist die Realität unendlich, aber verdoppelt; auf der einen Seite steht die Intelligenz als das reine Produciren (blosses Subjekt), auf der anderen die Natur als reines Produkt (blosses Objekt); über welche Ansicht, nach Schelling, wie wir sehen werden, die WL. nicht hinausgekommen sei. Wie wir schon gesehen haben, ist nach der WL. die unendliche Realität das absolute Ich der intellektuellen Anschauung durch den Verstand fixirt. Bestimmte Realität im Raume und in der Zeit wird durch das Schweben der Einbildungskraft zwischen dem endlichen Subjektiven und dem unendlichen Objektiven (dem endl. Vermögen und d. unendl. Aufgabe) hervorgebracht. Sein und Denken (Realität und Idealität) kommen für uns nur dadurch zum Bewusstsein, dass sie von der Reflexion auseinandergehalten und durch die Kategorien wieder verbunden werden; und die Kategorie der Realität ist unbedingte thetische Handlungsweise, die aller Synthesis zu Grunde liegt. Das Reale ist das synthetische Produkt, welches als ein Mannigfaltiges in Raum und Zeit erscheint und durch den Verstand als das Wirkliche fixirt wird. Der Verstand ist das Vermögen des Wirklichen, denn er fixirt oder »verständigt« die schwebende Anschauung als Eins und dasselbe. Durch die

Kategorie der Wirksamkeit wird das wirkliche Ding fertig als Synthesis von Zufälligkeit und Nothwendigkeit. Das Wirkliche vereinigt in sich, als bestimmtes Wirken, Thätigkeit und Produkt als Substanz und Accidens.

Nach Schelling ist die Zufälligkeit der absolute Gegensatz aller Kategorien, denn die Nothwendigkeit enthält als letzte Kategorie alle übrigen. Eigentlich, d. h. vom transscendentalen Gesichtspunkte aus ist die Nothwendigkeit nichts anders als die Organisation, wie sie auf dem Standpunkte der Reflexion erscheint. Sie enthält daher die Kategorien der allgemeinen und der dynamischen Physik und schliesst die theoretische Philosophie oder die Naturwissenschaft ab. Von der Organisation und dadurch von der Natur überhaupt ist die Zufälligkeit, damit alle Konkretion durch Accidensen, damit auch die Zweckmässigkeit, von welcher Kant redet, ausgeschlossen und nur der praktischen Philosophie angewiesen. Wir kommen also darauf zurück, dass die einzige Realität der Anschauung, nach Schelling, die unbewusste Intelligenz als unmittelbare Einheit des Producirens und des Produkts ist, welche Einheit dem Wechsel und der Mannigfaltigkeit der Erscheinung als der absolute Raum zu Grunde liegt (und bei einigen Schellingianern als »der reine Aether» den Ehrenplatz innehat). Nach der WL. geht die theoretische Philosophie bis zur Wechselwirkung des Ich mit sich selbst als endlich und unendlich, indem es die Wechselwirkung des Ich und des Nicht-Ich als wechselseitig endlich und unendlich bestimmt [1].

Die transsc. Deduktion der Principien der praktischen Philosophie ist von Schelling nur skizzirt worden. Wie die Natur zur theoretischen Philosophie, so verhält sich zu der praktischen die Geschichte; jene ist die Potenzirung der produktiven Anschauung, diese ist die Potenzirung der Selbstanschauung. Der erste递 递Haupttheil der Transsc.-Philosophie war die Naturphilosophie; der zweite ist die Philosophie der Geschichte. Mit der transsc. Abstraktion beginnt die neue Reihe der bewussten Intelligenz (die Entwicklung in der Zeit, die Geschichte). Als unbedingte Handlung ist diese Abstraktion nur aus dem Absoluten in der Intelligenz, aus dem Wollen als Selbstbestimmen oder

[1] Vergl. oben S. 136.

Handeln der Intelligenz auf sich selbst erklärbar. In der Natur war das Ich Produktion oder Subjekt-Objekt, wurde aber für sich selbst nur als Subjekt; durch das Wollen wird es sich als Producirendes (als Subjekt-Objekt) zum Objekt. Das (theoretische) Selbstbewusstsein ist einfacher Gegensatz der idealen und realen Thätigkeit (Subjekt-Objekt); im Wollen kommt eine ideale (anschauende) Thätigkeit (ein einfaches Ich) hinzu, von dem jenes ideale und reale Ich sich ablöst als das absolut Objektive (das nie wieder ideel wird). In der Natur wird das Ich zum Objekt; in der Geschichte ist es schon Objekt, wird aber als ganzes Ich (als Subjekt-Objekt) zum Objekt. In der Natur wird das ideelle Ich reel, d. h. es producirt sich selbst; dieses Produciren ist aber bewusstlos, also nur ein Anschauen (das Subjekt geht im Objekt auf als Naturprodukt). In der Geschichte kommt ein ideelles (idealisirendes) Ich hinzu, welches über das Produciren reflektirt; das bewusste Produciren ist also ein Realisiren (der That geht der Begriff als Zweck vorher)[1]. Jenseits des Bewusstseins (der transsc. Abstraktion) ist das einfache Anschauen; diesseits ist ein Anschauen, von dem das frühere Anschauen als ideelle und reelle Thätigkeit (als freies Handeln) sich unterscheidet. Die Natur fällt, als bewusstlose Produktion, hinter das Bewusstsein; die Geschichte fällt, als bewusstes Produciren, in dasselbe. Jene fällt als transscendentales Bewusstsein ausser aller Zeit; diese fällt als empirisches Bewusstsein in die Zeit. Die transsc. Abstraktion macht, als absoluter Anfang der Zeit, die Grenze der beiden Reihen aus.

Nach dem Vorgange Fichtes zeigt Schelling, dass die Intelligenz sich als freies Handeln auf sich selbst, nur inwiefern sie sich durch eine äussere Intelligenz dazu aufgefordert findet, erklären kann[2]. Die unmittelbar durch die Individualität gesetzte Passivität wird, weil sie Bedingung des Selbstbewusstseins ist, äusserlich angeschaut als ein bestimmtes Afficirtwerden durch eine andere Intelligenz. Meine freie Thätigkeit ist nur als eingeschränkt anschaubar, und in den Einwirkungen anderer Intelligenzen auf mich sehe ich nichts als die ursprünglichen Schranken meiner eigenen Individualität. Die Wechselwirkung mit an-

[1] Vergl. oben S. 171.

[2] Vergl. oben S. 163—4.

deren Intelligenzen hat aber durch die Anschauung die gleiche Realität, wie die Freiheit. Die Individualität (die dritte Beschränktheit) ist deshalb der synthetische Punkt der theoretischen und der praktischen Philosophie. Wie Fichte, zeigt Schelling ferner, dass die Reflexion dadurch, dass sie Kunstprodukte vorfindet, auf eine äussere Intelligenz und dadurch auf etwas von ihr absolut Unabhängiges getrieben wird. In dem Produkt der Natur geht der Begriff (die ideale Thätigkeit) als Anschauung im Objekt auf; ein Produkt der Kunst drückt dagegen den Begriff des Begriffs aus, denn in der Kunstthätigkeit ist eine idealisirende (zwecksetzende, in der zweiten Potenz anschauende) Thätigkeit enthalten, welche selbst nicht, wie jene ideale Thätigkeit, realisirt wird, sondern für welche das Realisiren der genannten zum Objekt wird. Die produktive Anschauung fällt als Begriff mit dem Objekt (Produkt) zusammen; die idealisirende geht als Begriff des Begriffs über das Objekt hinaus. Durch jene entsteht die Intelligenz als objektiver Begriff, d. h. als Ding der Natur; durch diese wird die erstere selbst bestimmt, d. h. durch den Begriff des Begriffs wird das Objekt (der objektive Begriff) beschränkt und als Mittel auf einen Zweck bezogen. Im Naturdinge fallen Zweck (Begriff) und Mittel (Organ, Objekt) zusammen; wenn ein Ding als Kunstprodukt auf einen Zweck ausser sich selbst, d. h. auf einen über das Ding hinausgehenden Begriff hinweist, dann muss die Reflexion eine frei producirende Intelligenz als dessen Grund annehmen. Nur ein Produkt der Kunst kann also die Intelligenz auf Etwas hinter allem Objekt, d. h. auf eine Anschauung ausser ihr selbst treiben. Erst durch dieses Setzen einer äusseren Anschauung, die selbst für mich nie ein Angeschautes werden kann, wird die Vorstellung von Objekten ausser mir möglich, denn was ich anschaue, ist auch ursprünglich nur in mir. Nur durch eine Anschauung, die mir nicht zum Objekt wird, sondern als das ursprünglich Objektive (Unabhängige) ausser mir ist, kann meine Anschauung begrenzt werden. Die Objekte erhalten nur dadurch Objektivität für mich, dass ich sie auf andere Intelligenzen beziehe. Die Welt entsteht und vergeht nicht mit meiner Reflexion über sie, sondern sie ruht für mich in der Anschauung anderer Intelligenzen.

Die absolute Abstraktion setzt das Wollen voraus, welches selbst nur unter Voraussetzung anderer freier Intelligenzen möglich ist. Das Wollen als solches kann dem Ich nur durch die Richtung auf ein äusseres Objekt, als ein Bilden (nicht als ein Hervorbringen) desselben, objektiv werden. In der Richtung auf sich selbst ist das Wollen unendlich, in der Richtung auf das Objekt ist es endlich. Die zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit schwebende Einbildungskraft (die theoretische Vernunft) bringt Ideen hervor (welche, wenn sie im Verstande fixirt werden, durch ihren Widerspruch den bekannten Antinomien zu Grunde liegen). Wie Begriff und Objekt durch das Schema, so werden die Idee und das Objekt des Handelns durch das Ideal vermitteit. In der Richtung auf das Objekt äussert sich das Wollen als Trieb. Dieser hat nur in der Zeit Kausalität; der Zweck (das Ideal) wird nur durch Zwischenglieder (Mittel) successiv realisirt. Wie aus der Freiheit etwas durch den Trieb in die objektive Welt übergehen könne, ist nur dann begreiflich, wenn diese Welt nur eine Modifikation des Ich ist. Die Welt ist Produkt der Anschauung; Anschauen und Handeln sind aber ursprünglich Eins. Das Anschauen ist Produciren; als Object einer höheren Reflexion (als objektivirtes Produciren) ist es Handeln, welches demnach nur zur Erscheinung des Ich gehört. Die blinde Thätigkeit erscheint als freies Handeln infolge derselben Täuschung, durch welche die objektive Welt uns objektiv wird. Es ist dieselbe Realität, die wir in der objektiven Welt und in unserem Handeln auf sie erblicken.

Das Handeln ist den Naturgesetzen unterworfen, denn an sich ist es nur Anschauen; der Trieb, der im Handeln Kausalität hat, muss als Naturtrieb erscheinen. Dadurch dass das Wollen objektiv wird, hört es also auf Wollen zu sein; die Freiheit wird ein Naturphænomen. So ist es, wenn man nur das Objektive des Wollens im Auge behält; das ganze Wollen enthält aber noch eine subjektive (ideelle) Thätigkeit, das Subjekt, für welches das Subjekt-Objekt oder das Produciren zum Objekt (das Anschauen zum Handeln) wird. In Bezug auf diese ist das objektive Wollen das reine Selbstbestimmen, welches an sich das allen Intelligenzen gemeinsame, reine Ich ist, aber nur als blinde auf ein äusseres Objekt gerichtete Thätigkeit (d. h.

als Naturtrieb) objektiv wird. Wenn das ganze Wollen zum Bewusstsein kommen soll, muss die subjektive Thätigkeit als auf das reine Selbstbestimmen an sich gerichtete Thätigkeit selbst objektiv werden, was nur durch eine unbedingte Forderung (den kategorischen Imperativ oder das Sittengesetz) möglich ist. Das Bewusstsein des Wollens enthält demnach den Gegensatz einer durch das Sittengesetz geforderten und einer durch den Naturtrieb verlangten Handlung. Beide sind gleich möglich. Der absolute Wille erscheint also als die zwischen beiden schwebende Willkühr, welche, ohne selbst bestimmt zu sein, die eine durch die andere bestimmend, die Bedingungen, unter welchen das bestimmte Handeln blindlings entsteht, hervorbringt. Nicht der absolute Wille selbst, sondern nur seine Erscheinung (wodurch er zum Objekt wird) ist frei, denn selbst ist er nichts als jene ideelle auf das reine Selbstbestimmen an sich gerichtete Thätigkeit. Was für den erscheinenden Willen Gebot, ist für den absoluten Willen Gesetz. Weder dem bloss objektiven Wollen (dem Naturtriebe) noch dem reinen Selbstbestimmen, sondern nur dem empirischen Willen, als der zwischen beiden schwebenden Willkühr (dem Selbstbestimmen in der zweiten Potenz), ist Freiheit zuzuschreiben. Die Willkühr hat an sich keine Realität; sie ist das Absolut-Subjektive, die Anschauung des absoluten Willens selbst, wodurch dieser zum Bewusstsein kommt.

Der Freiheit kann die Natur nicht gefährlich werden, denn sie ist nur Erscheinung und kann nicht handeln (im eigentlichen Sinne). Wohl lässt es sich aber denken, dass Vernunftwesen, welche in derselben Welt mit einander in Wechselwirkung stehen, ihr Handeln nicht so einschränken, dass das freie Handeln möglich wird. Nothwendige Bedingung der in der Welt bestehenden Freiheit ist also eine höhere Natur, in welcher nach einem Naturgesetze jeder Eingriff in fremde Freiheit durch den Widerspruch gegen den Naturtrieb selbst vernichtet wird. Diese zweite Natur ist die Rechtsordnung, nicht nur als die Verfassungen der einzelnen Staaten, sondern als die Rechtsverfassung eines Staates aller Staaten. Sie kann weder durch Freiheit noch durch blinde Nothwendigkeit allein, sondern nur durch die Geschichte als die Einheit beider hervorgebracht werden. Diese

ist das kontinuirliche Realisiren eines Ideals (der Rechtsverfassung) durch eine Gattung von Individuen; sie hört, wie die Individualität, bloss zur Erscheinung, ist aber für jeden, als Bedingung der Individualität, nicht weniger reel, wie diese selbst. In ihr sollen Freiheit (der Individuen) und Nothwendigkeit (der Gattung) Eins sein. Jene ist die bewusste, diese die unbewusste Intelligenz; von jener hängt die freie Handlung, von dieser hängen die Folgen dieser Handlung ab. Die Identität der Glückseligkeit oder der Aussenwelt als Erscheinung des reinen Wollens mit diesem selbst ist nur durch die Geschichte realisirbar. Eine moralische Weltordnung genügt nicht zur Erreichung dieses Zweckes, denn sie existirt, nur inwiefern die Individuen sie wirklich wollen; sie ist also zufällig. Dass der Endzweck durch alle freie Handlungen, wie verkehrt sie auch gemeint sein mögen, realisirt werde, kann nur durch etwas absolut Objektives, d. h. Bewusstloses garantirt werden. Gesetzmässigkeit ist nur im Anschauen; was subjektiv als ein freies Handeln erscheint, ist also objektiv ein Anschauen, aber nicht des Individuums, sondern der Gattung, also dasselbe in allen Intelligenzen. Das Objektive in der Geschichte ist eine absolute Synthesis der Anschauung, in welcher alle Widersprüche der freien Handlungen aufgehoben sind, weil diese Handlungen in Bezug auf den Endzweck im voraus gegen einander abgewogen und berechnet sind. Durch die Intelligenz an sich ist also die objektive Gesetzmässigkeit der Geschichte prædeterminirt; der bunte Wechsel der freien Handlungen ist nur ihre Erscheinung. Die Freiheit als solche ist aber absolut; das Objektive ist das Bestimmte. Jetzt sollen Freiheit (das Bewusste, das absolut Subjektive) und Gesetzmässigkeit (das Bewusstlose, das absolut Objektive) Eins sein; keine enthält aber den Grund der anderen. Ihre Identität muss also absolut sein, weder durch das Subjektive noch durch das Objektive begründet sein. Diese durch nichts begründete Identität kann nie zum Bewusstsein kommen, weil sie schon im ersten Akt des Bewusstseins sich trennt; sie ist also nie Objekt des Wissens, nur des Glaubens. Sie ist das ewig Unbewusste, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Individuen nur die Potenzen sind. Die Geschichte ist aber ihre stetige Offenbarung. Gott offenbart sich fortwährend, ist aber nie, denn wäre er, so wären

wir nicht, d. h. wäre die absolute Synthesis je vollständig entwickelt, so würden alle Handlungen den Schein der Freiheit verlieren und als nothwendige Momente in das Ganze untergehen [1].

Dass diese Grundlegung der praktischen Philosophie hauptsächlich nur Fichtesche Gedanken reproducirt, braucht wohl nicht eingehend nachgewiesen zu werden; der aufmerksame Leser des Naturrechts und der Sittenlehre Fichtes wird hier auf jedem Schritt und Tritt alte Bekannten wiederfinden. In der Schellingschen Bearbeitung findet sich dennoch einiges, das als Verbesserung oder Erweiterung des Fichteschen Gedankenkreises erscheint, besonders in dem, was über die Freiheit, die moralische Weltordnung und die Geschichte gesagt wird. Was zuerst die Freiheit betrifft, so hat Fichte das von Kant geforderte Primat der praktischen Vernunft festgestellt durch den Beweis, dass das ursprüngliche Ich des Selbstbewusstseins das praktische ist, oder dass das Ich ursprünglich sich nur als wollend findet. Im Wollen sind zwei Richtungen enthalten, eine auf das Selbstbestimmen und eine auf das äussere Objekt gehende. Nach Schelling ist jene das absolute Wollen, diese das blosse Anschauen; nach Fichte ist jene der reine Trieb, diese der Naturtrieb. Synthetische Einheit beider ist, nach Schelling, der empirische Wille als Willkühr; nach Fichte der Urtrieb. Die ursprüngliche Synthesis des Urtriebes findet sich aber als absolute Synthesis bei Schelling; wie andererseits die frei schwebende Willkühr bei Fichte als materiale Freiheit gekennzeichnet ist. Aus der absoluten Fülle der Selbstthätigkeit springt, nach dem letztgenannten, eine ideale Thätigkeit hervor, welche das Wollen unter die Botmässigkeit des Begriffs bringt, und weil sie eine Thätigkeit bestimmt, selbst eine praktische ist. Diese Thätigkeit ist die Freiheit, durch welche das Wollen frei ist. Sie ist kein Objekt des Denkens, sondern eben das ursprüngliche Denken als Subjekt-Objekt; sie kommt aber erst durch das Gegensetzen der zwei Richtungen des Wollens zum Bewusstsein. Wäre ihr nur der Naturtrieb als Objekt gegeben, so wäre sie nur formale Freiheit; wäre ihr nur der reine Trieb gegeben, so wäre sie absolute Gesetzlichkeit. Materiale Freiheit ist sie, inwiefern sie den

[1] Schelling WW. III: 532–604.

einen durch den anderen bestimmt und dabei wählend von Unbestimmtheit zu Bestimmtheit übergeht; in dieser Form ist die Freiheit Willkühr [1].

Nur die Willensbestimmung hängt, nach Fichte, von uns ab; unsere Pflicht dagegen und ihre Folgen sind durch die moralische Weltordnung begründet. Als thätiges Ordnen (Schaffen und Regiren) verwirklicht diese Ordnung den absoluten Zweck, ebenso wie die Naturkraft den sinnlichen Zweck unserer Willensbestimmungen realisirt. Als durch sich selbst lebendig, ist diese Ordnung nichts Zufälliges, sondern das Erste aller objektiven Erkenntniss. Schelling dagegen sieht in ihr nur etwas Zufälliges, was von den willkührlichen Handlungen der Menschen abhängig sei. Statt einer moralischen Ordnung fordert er eine bewusstlose Synthesis, d. h. eine Naturordnung, im Absoluten. Nach Fichte ist das sittliche Leben ohne den Glauben an eine göttliche Weltregierung unmöglich; Schelling dagegen betrachtet alles, was moralische Dignität hat, weil es Bewusstsein implicirt, als zeitliche und zufällige Erscheinung. Nach beiden geht die den absoluten Endzweck realisirende Grundlage des menschlichen Lebens über das Individuum hinaus, als lauter Bewusstsein oder reine Thätigkeit, nach Fichte, als bewusstloses Anschauen der Gattung, nach Schelling. Der Einzelne kann die Folgen seiner Handlung nicht übersehen; die Beziehung seiner Handlung auf den absoluten Endzweck ist ihm nie durch Erkenntniss gegenwärtig; er hat nur dem Sittengesetze zu gehorchen und einer höheren Macht das objektive Realisiren der Vernunft zu überlassen. Schelling hat die Geschichte als dieses Realisiren des absoluten Endzweckes und besonders der Rechtsverfassung dargestellt. Die Hauptmomente seiner Ansicht von der Geschichte finden sich schon bei Fichte. Nach diesem liegt aller willkührlichen Wechselwirkung freier Wesen eine ursprüngliche und nothwendige Wechselwirkung zu Grunde. Diese Wechselwirkung ist eine ursprüngliche Synthesis; das ganze System aller möglichen Handlungen ist durch die ursprüngliche Beschränktheit der Intelligenz prædeterminirt. Durch diese Synthesis ist jedem seine Aufgabe in der Welt bestimmt, indem die

[1] Vergl. oben S. 182–3.

erste Handlung, mit welcher das individuelle Leben anhebt, unmittelbar, und alle darauf folgende freie Handlungen mittelbar durch den freien Willen aus ihr hervorgehen. Der Anfang der Persönlichkeit ist eine Handlung der Natur, welche das Individuum gleichsam auf eine bestimmte Stelle in der Erfahrung niedersetzt. Ein einziges Individuum ist aber unmöglich; alle Personen machen eine Reihe aus, welche durch jene ursprüngliche Synthesis begründet ist; als Glied dieser Reihe setzt jeder Mensch andere Menschen voraus; er wird durch andere geboren und erzogen. Durch die Erziehung producirt die Vernunft sich selbst und schreitet zur Vervollkomnung fort, indem jedes künftige Glied den Geisteserwerb aller vorhergegangenen erhält. Fichte hat in seinen bisher genannten Schriften die Geschichte in den transscendentalen Kreis nicht hereingezogen, sie aber unverkennbar als Erziehung der Menschheit gekennzeichnet; Schelling hat die Bedeutung der Geschichte für die positive Rechtsverfassung in ein helleres Licht gesetzt. Seine Philosophie der Geschichte ist aber eigentlich nur Naturwissenschaft; denn inwiefern die Geschichte in die Zeit fällt, ist sie nur eine Erscheinung des endlichen, subjektiven Bewusstseins; als objektives Realisiren ist sie nichts als das absolute Produciren, die absolute Organisation, die bewusstlose Intelligenz oder die unbestimmte Naturkraft, welche die erscheinende Natur und die Geisterwelt in sich ungeschieden potentialiter enthält. Die absolute Identität, welche der Geschichte zu Grunde liegt und nur durch den Glauben gefasst werden kann, fällt mit der Natur zusammen. Eine Philosophie der Geschichte ist dann als Wissenschaft ebenso wenig möglich, als eine Philosophie der Natur. Die Geschichte ist der geoffenbarte Gott; dieser Gott ist aber an sich nicht die absolute Identität von Subjekt und Objekt, sondern die blinde Naturkraft als das denkbar Tiefste oder die letzte Wurzel, wovon alle Individuen Potenzen sind[1].

In der organischen Natur sind, nach Schelling, Freiheit und Nothwendigkeit (ideale und reale, bewusste und unbewusste Thätigkeit oder Anschauen und Produciren, Produktivität und Produkt) Eins; jede Pflanze ist ganz was sie sein soll. Der

[1] Vergl. Fichte: Naturrecht 90, 95; Sittenlehre 228.

Mensch ist dagegen ein ewiges Bruchstück, denn nur für die innere Erscheinung handelt er selbst; objektiv handelt durch ihn das Absolute. In der Natur fällt der Zweck mit dem Produkt zusammen; der Mensch entwirft den Zweck, das Realisiren geschieht aber durch eine höhere Macht; dennoch soll das Objektive, das durch mich handelt, ich selbst sein. Die Geschichte geht von der ungetrennten Identität der organischen Natur aus und beschreibt zwei verschiedene Reihen (der Entschlüsse und der Ereignisse); diese Reihen sollen in ein Produkt zusammengehen, das wie ein Naturprodukt bewusste und bewusstlose Thätigkeit vereinigt. Diese Identität soll aber nicht, wie diejenige des Naturproduktes, nur im Ich (dem Philosophen allein offenbare), sondern für das Ich selbst als absolute Identität der bewussten Willkühr und der blinden Naturkraft sein. Als Produktion ist diese Identität das Genie, welches also für das Ich selbst dasselbe ist, was für den Philosophen das Ich, nämlich das Höchste, absolut Reelle, das selbst nie objektiv wird, aber Ursache alles Objektiven ist. Als Produkt ist es das Kunstwerk oder das ästhetische Produkt, in welchem also der unendliche Gegensatz des Bewussten und des Bewusstlosen fixirt, also ein Unendliches endlich dargestellt ist. Unendlichkeit endlich dargestellt ist aber Schönheit. Diese ist also das reine Ich oder die absolute Identität, welche als unbewusste Intelligenz in der Natur schlummert und träumt, als bewusste Intelligenz in der Geschichte nach sich selbst als dem Ideal ringt, und in der Kunst sich selbst findet. Die Anschauung der Schönheit (die ästhetische Anschauung) ist die objektiv gewordene intellektuelle Anschauung, von welcher die Philosophie ausgeht. Die absolute Identität der intellektuellen Anschauung ist nur subjektiv (d. h. für den Philosophen); als objektiv hat sie sich im ersten Akt des Bewusstseins getrennt; durch die produktive Anschauung wird sie wieder hergestellt, aber nur objektiv als Naturprodukt; subjektiv und objektiv wird sie hergestellt durch das Dichtungsvermögen. Die unbewusst produktive Natur kehrt durch die Organisation, die bewusst produktive Natur kehrt durch die Kunst in sich selbst zurück. Produktive Anschauung und Dichtungsvermögen sind also dasselbe, als Potenzen der Einbildungskraft, deren Produkte jenseits des Bewusstseins als Natur, dies-

seits desselben als Kunstwelt erscheinen. Die Kunst ist also das Organon der Philosophie; sie stellt jene absolute Identität dar, welche die Philosophie der Reflexion zu Grunde legt. Die Ansicht, welche der Philosoph von der Natur künstlich sich macht, ist für die Kunst die ursprüngliche und natürliche [1].

Durch diese Grundzüge hat Schelling der Philosophie der Kunst weite Ausblicke eröffnet; dass er dadurch die Transscendentalphilosophie wirklich erweitert oder ihre Einheit mit der Naturphilosophie begründet habe, lässt sich nicht behaupten. Wie in der letzteren die Identität der Dimensionen der Materie mit gewissen Handlungen des Bewusstseins nur postulirt ist, so wird es hier gefordert, aber nicht dargethan, dass die in der Geschichte waltende blinde Naturkraft im Genieprodukte als mit der Freiheit identisch erscheine. Das Genie und sein Produkt sollen das Absolute als Produktivität und Produkt sein; eigentlich fällt aber diese Realität des Absoluten nach dem Bewusstsein, wie die Natur vor demselben fiel. Das Selbstbewusstsein macht den Process der Geschichte mit Freiheit durch; es fängt da an, wo die Natur aufhört; und es endet, wo die Kunst anfängt, denn seine Bedingung ist der Gegensatz des Bewussten und des Unbewussten; durch die produktive Anschauung und das Dichtungsvermögen ist aber dieser Gegensatz aufgehoben. Schelling hat die Ansicht Fichtes auch hier umgestaltet, indem er das Transscendentale in die objektive Wirklichkeit hineinbringt und dadurch anschaulich macht; diese Wirklichkeit hat er aber durch Uebertreibung zum Phantasiebild gemacht. Nach Fichte wendet sich die schöne Kunst, den Verstand (das Bewusste) und das Herz (das Unbewusste) vereinigend, an das ganze Gemüth. Ihre Bedeutung ist, dass sie den transscendentalen Gesichtspunkt zum gemeinen macht. Die gemeine Ansicht, als unästhetische, sieht in der Natur überall nur Beschränkung und Verzerrung eines Gegebenen, d. h. nur Todtes und Gebundenes; der transscendentalen Ansicht ist die Natur Produkt der freien (ideellen) Thätigkeit oder der Vernunft; der ästhetischen ist sie wohl gegeben, aber als frei und lebendig sich selbst hervorbringend und gestaltend. Die Transscendentalphilosophie löst die Natur in Bewegung und Leben auf, betrachtet sie aber als das Leben der

[1] Schelling a. a. O. 607—34.

absoluten Vernunft; die ästhetische Ansicht betrachtet dagegen die lebendige Natur als von der Vernunft unabhängige Wirklichkeit (als Selbstzweck). Was für die gemeine Ansicht der Mensch, ist für die ästhetische die Natur. Diese ästhetische Ansicht ist aber nicht der letzte Gipfel des natürlichen Bewusstseins. Das reine Ich strahlt diesem Bewusstsein nicht nur in der schönen Kunst, sondern am ungetrübtesten in der Sittlichkeit als absolute Idee entgegen. Die Welt ist die Erscheinung des sittlichen Ideals; nach Schelling ist die Natur die unter Schranken erscheinende Welt des Kunstideals. Die Spekulation Fichtes geht nach innen auf das persönliche Leben in den Formen der Sittlichkeit und der Religion; Schelling dagegen wendet sich nach aussen, um in den unpersönlichen Formen der sinnlichen Natur und der Kunst die absolute Identität wiederzufinden.

Der Briefwechsel der beiden Männer zeigt uns, wie schwer es ihnen ward, sich über ihre Arbeiten gegenseitig zu verständigen. Fichte verfolgte rastlos seine eigenen Gedanken und hatte wenig Zeit sich mit dem Studium fremder Schriften zu beschäftigen, besonders wenn er annehmen konnte, dass sie in der Hauptsache mit ihm einig waren. Schelling gefiel sich allzusehr als Selbstdenker, um nicht die Originalität in der Fassung einzelner Fragen als eine principielle Selbstständigkeit zu betrachten. Am 15 Nov. 1800 schreibt Fichte an Schelling, er habe das »System der Tr.-Philosophie» aufmerksam gelesen; »es ist alles, wie es von ihrer genialischen Darstellung zu erwarten.» Dennoch sei ihm die Schellingsche Deduktion der drei Dimensionen »des Raumes» (von der Materie ist aber da die Rede) nicht gegenwärtig, und nachzuschlagen habe er keine Zeit; er giebt daher eine eigene Deduktion, unbekümmert, wie sie zur genannten sich verhalten mag. Der Gegensatz der Transsc.- und der Naturphilosophie scheint ihm auf einer Verwechslung zwischen idealer und realer Thätigkeit zu beruhen, »die wir beide hie und da gemacht haben». In der Transsc.-philosophie erscheint die Natur fertig und vollendet als durchaus gefunden, nicht nach eigenen, sondern nach immanenten Gesetzen der Intelligenz (als ideal-realer). Die Wissenschaft, welche durch eine feine Abstraktion von der Intelligenz die Natur allein sich zum Objekt macht, muss freilich die Natur als etwas Absolutes setzen und

dieselbe durch eine Fiktion sich selbst konstruiren lassen; eben so wie die Transsc.-philosophie durch eine gleiche Fiktion das Bewusstsein sich selbst konstruiren lässt. Seinerseits versichert Schelling, dass er bis jetzt in allen wesentlichen Punkten der WL. mit Fichte einig sei. Der Grund des besprochenen Gegensatzes liege darin, dass das bloss objektive (ideal-reale) Ich Natur sei, von der das Ich des Selbstbewusstseins nur die höhere Potenz sei. Die Natur sei nur dem gemeinen Bewusstsein ein bloss Gefundenes.

Dabei bemerken wir, dass das bloss objektive, d. h. unbewusste Ich auch nach der WL. Natur ist. Schelling schiebt aber die äussere Natur oder die Materie unter, um durch die Naturwissenschaft die WL. zu integriren; was aber nur eine Erschleichung ist. Ferner ist es die Meinung Fichtes, dass die Natur nur dem gemeinen Bewusstsein ein bloss Gefundenes sei, denn die WL. leitet sie aus der Intelligenz ab. Das Besondere der Natur ist aber, nach der WL., als Erscheinung der moralischen Weltordnung, nicht weiter ableitbar, sondern in transscendentaler Rücksicht zufällig, während Schelling sie bis ins Einzelnste ableiten will, aber nicht kann. Die Selbstkonstruktion der Natur und des Bewusstseins ist nach Fichte eine Fiktion, weil sie an sich nicht successiv entstehen; diesem »Standpunkte der Reflexion» stellt aber Schelling den Standpunkt der Konstruktion entgegen als den transscendentalen, obwohl nach ihm alle Entwicklung und Zeit als Erscheinung in das subjektive Bewusstsein fällt, und das objektive Produciren die leere Identität von Ursache und Wirkung bleibt.

Das Verhältniss seines Systems zur WL. erklärt Schelling in folgender Weise. Die reine WL. ist nicht Philosophie, sondern Wissenslehre mit Abstraktion von aller Realität; sie ist der formelle Beweis des Idealismus, denn sie erklärt die ganze Erfahrung als Vorstellung aus der subjektiven (anschauenden) Thätigkeit des Philosophen. Sie setzt ihren Gegenstand als Subjekt-Objekt und das Subjekt-Objekt als Ich, weil es mit dem reflektirenden Philosophen in seinem Selbstbewusstsein zusammenfällt. Die Naturphilosophie ist dagegen der materielle Beweis des Idealismus, denn sie deducirt ihren Gegenstand, die objektive Natur als Subjekt-Objekt mit allen ihren Bestimmungen,

unabhängig, nicht vom Ich als dem reinen oder objektiven Subjekt-Objekt, sondern von dem subjektiven und philosophirenden Ich. Sie verfolgt die Evolution der Natur, bis das Ich des Bewusstseins oder des Philosophen aus der Natur hervorgeht, und sie selbst in die praktische oder Transsc.-philosophie übergeht, in welcher mit der Reflexion auf das subjektive Anschauen, d. h. mit Aufheben der anfänglichen Abstraktion, die Natur zur Vorstellung herabgesetzt wird, um zuletzt durch die Philosophie der Kunst mit der subjektiven Reflexion oder der Willkühr in die absolute Identität aufgehoben zu werden.

Das lebhafte Interesse Schellings an physischen und medicinischen Untersuchungen hatte ihn dazu bewogen, die Grundbegriffe der Naturwissenschaft in den Kreis der WL. hereinzuziehen. Allmählig ist ihm die Naturphilosophie aus der Kindheit einer angewandten WL. zu einer ebenbürtigen Wissenschaft herangereift. Jetzt galt es Fichten gegenüber den Punkt scharf hervorzuheben, durch welchen sie eine von der WL. »völlig verschiedene» Wissenschaft sei. Wir kennen ihn schon; es ist die Abstraktion vom Wissen in der höchsten Potenz, insofern es zugleich theoretisch und praktisch ist, welche die Naturphilosophie kennzeichnet. Die Anschauung, mit welcher das Ich des Selbstbewusstseins (was jeder meint, wenn er »ich» sagt) sich selbst als identisch setzt, wird aufgehoben; es darf aber nicht etwas bloss Reales übrig bleiben, denn mit einem solchen lässt sich schlechthin nichts anfangen. Der erste Grundsatz der WL. »Ich bin» drückt die Identität des Seins und des Sich-setzens in der intellektuellen Anschauung aus. Von dieser Anschauung soll abstrahirt werden, und dennoch ein Ideal-Reales, aber als solches bloss Objektives (nicht in seiner Anschauung Begriffenes) übrig bleiben. In dem Subjekt-Objekt der Naturphilosophie muss also eine ideale Thätigkeit oder ein Anschauen enthalten sein, nur nicht das Anschauen, in welchem das Princip selbst begriffen wäre. Darum fängt Schelling mit einer ursprünglichen Duplicität an. Das Anschauen geht auf das Produciren, um es zu beschränken zum Behuf der Möglichkeit eines Produkts. Was das Produciren hervorbringt, ist die Natur, mit welcher sein Kreis sich schliesst; dann erst geht die Anschauung in sich selbst mit absoluter Freiheit zurück, und »aus der Natur» entsteht das

Ich des Selbstbewusstseins. Das Objekt der WL. wäre dagegen das Ich, das Schelling jetzt als ursprünglich schon Wissendes, also nicht als bloss Objektives, verstanden haben will. Das Objekt der Naturphilosophie soll ein bloss Objektives sein, obwohl in ihm ein Anschauen enthalten ist, das wenigstens als Anschauen überhaupt mit dem subjektiven Anschauen der freien Reflexion identisch sein muss. Es fragt sich, wie es möglich sei, über das Subjektive hinausgehen und dennoch ein Objektives festzuhalten, das allerdings an sich Subjekt-Objekt sei, aber mit dem philosophirenden Denken nichts gemein hätte. Die Natur wäre dann das Ding an sich des Dogmatismus, mit welchem Fichte in den »Einleitungen» so gründlich aufgeräumt hat.

Alle Wissenschaftlichkeit gründet sich, nach Fichte, auf die Anschauung der Handelsweise der Vernunft. Wenn ich z. B. ein Dreieck konstruire, schaue ich zugleich mein Verfahren an, und nur aus diesem unmittelbaren Bewusstsein meines ganzen Konstruktionsvermögens kann die absolute Ueberzeugung von der subjektiven Allgemeingültigkeit eines geometrischen Satzes hervorgehen; die objektive Allgemeingültigkeit (für alle Personen) entsteht durch die Ableitung der unendlich verschiedenen Personen aus der Einheit derselben Vernunft. Das Princip der WL. ist die absolute Anschauung der Vernunft durch sich selbst in ihrer höchsten Abgezogenheit. Ueber diese hinausgehen zu wollen ist unsinnig. Dennoch bemüht sich Fichte die Schellingsche Naturphilosophie sich dadurch zurechtzulegen, dass er zugiebt, dass sie möglich sei, nur nicht aus den bisherigen Principien des transsc. Idealismus, d. h. aus der endlichen Intelligenz. Die WL. hat, meint er, bisher innerhalb des Umkreises der Subjekt-Objektivität des Ich als endlicher Intelligenz sich bewegt und die Sinnenwelt aus der ursprünglichen Begrenzung derselben abgeleitet, ohne auf die Erklärung dieser Begrenzung selbst sich einzulassen. Jetzt sei es die Frage, ob man nicht, über das Ich (die endliche Intelligenz) hinausgehend, diese Erklärung vollbringen könnte. Es sei ein dringendes »Zeitbedürfniss», die Transscendentalphilosophie in ihren Principien durch ein System der intelligiblen Welt zu begründen. Fichte denkt sich die Sache so. Das Intelligible wäre Noumen und Erscheinung; die Intelligenz (als seine Offenbarung) daher bestimmt durch Gewissen

und Gefühl. Als Geist wäre die endliche Intelligenz die niedere Potenz des Noumens; als Naturwesen die höhere Potenz der Erscheinung. Sie sei eine höhere Potenz der Natur, nur wenn diese in Bezug auf das Intelligible (nicht nur in Bezug auf die endliche Intelligenz selbst) Erscheinung, in ihr also ein Intelligibles sich finde, von welchem überhaupt das Individuum (die Person) die niedere Potenz sei, während es von der Natur als Erscheinung (als dem nur Bestimmbaren) die höhere Potenz sei. Fichte verwirft also den Versuch Schellings, die Natur aus der produktiven Anschauung abzuleiten, während er das Herausgehen über das Ich (die endliche Intelligenz des dritten Grundsatzes) nur in Frage stellt. Schelling seinerseits entschuldigt die »Verworrenheit« seiner brieflichen Auseinandersetzung ihrer Differenz durch den Hinweis auf den schlechten Zustand seiner Gesundheit und beruft sich auf seine Aufsätze »über den dynamischen Process« und »über den wahren Begriff der Naturphilosophie«, zugleich anerkennend, dass er die Darstellung nicht bis zu dem Punkte habe führen können, bei welchem sich das Verhältniss seines Systems zu dem, »was man bisher unter Idealismus gedacht hat«, aufklären müsse[1].

Was Schelling in der erstgenannten Abhandlung, die hauptsächlich nur Bekanntes mit den schon gerügten Mängeln wiederholt, über das Verhältniss der Naturphilosophie zum Idealismus sagt, ist zwar dichterisch anregend, aber nicht besonders geeignet über die Streitfrage zu belehren. Der Idealismus wäre nicht die letzte Erklärung, er werde selbst durch die Naturphilosophie »physikalisch« erklärt. Der Idealist reisst sich, sagt Schelling, von der Natur los und macht die Vernunft zum Selbstschöpfer von allem. Dieser Ausbruch des Idealismus aus der Natur ist aber gerade die Intention der Natur selbst; sie hat ihre Evolution von vorne darauf angelegt, Idealisten hervorzubringen. Indem der Idealismus so etwas Erklärbares wird, fällt seine theoretische Realität zusammen, er wird wieder zum Schein. Wir sind auf der letzten Höhe doch keine reinen Geister, denn wenn die ganze Natur sich zum Bewusstsein potenzirte ohne die Spuren seiner tieferen Stufen hinter sich als Denkmäler ihrer Evolution

[1] Briefwechsel Ss. 48, 54, 58—62, 68—9, 70—1. Fichte S. W. II: 372—5.

zurückzulassen, so wäre das transsc. Gedächtniss und damit die Philosophie unmöglich. Alles Philosophiren' besteht nämlich aus einer Vergegenwärtigung des Zustandes, in welchem wir Eins waren mit der Natur. Unsere Empfindungen und Anschauungen sind in der Natur (in der noch starren Intelligenz) als Qualitäten und Körper zurückgeblieben. Wir können daher von der Natur zu uns, oder in umgekehrter Richtung gehen, aber die *wahre* Richtung für den, dem *Wissen* über alles geht, ist die, welche die *Natur selbst* genommen hat [1].

Dagegen ist zu erinnern, dass, selbst wenn die Deduktion des dynamischen Processes stickhaltig wäre, so hat sie dennoch nicht den Beweis gegeben, dass »der Idealismus an den Grenzen der Natur ausbrechen muss», denn Idealismus ist ohne Freiheit nicht möglich, und diese ist keine That oder Intention der blossen Natur. Der Weg, »den die Natur selbst nimmt», ist ihr durch die Vernunft vorgeschrieben. Das empirische Bewusstsein setzt die Natur voraus und umgekehrt. Die genetische Konstruktion ist, wie Schelling zugiebt, kein wirklicher Verlauf in der Zeit, sondern nur eine metaphysische Reihe, in welcher die verschiedenen Stufen einander voraussetzen, — ohne das Höhere nichts Tieferes, und umgekehrt. Der empirischen Ansicht nur entsteht das Bewusste aus dem Bewusstlosen, das Entwickelte aus dem Unentwickelten; die Philosophie dagegen erklärt aus dem Vollkommenen das Unvollkommene. Diesen Weg geht also die Natur, welche ein »selbst» hat, d. h. die vernünftige Natur.

In dem letzteren Aufsatze geht Schelling tiefer in die Streitfrage ein. Die WL. ist ihm hier Philosophie über Philosophie und, als solche, subjektive Voraussetzung des Idealismus oder der eigentlichen (reellen) Philosophie. Man kann nämlich nicht philosophiren ohne zu wissen, was Philosophiren selbst sei, d. h. schon philosophirt zu haben. Subjektiv ist also die WL. das Erste, sie nimmt aber alles nur in der höchsten Potenz (als Moment des reflektirenden Bewusstseins). Der Idealismus, als das System des Wissens, muss dagegen sein Objekt von seinem ursprünglichen Entstehen in der bewusstlosen Thätigkeit an bis zum Eintreten in die Philosophie verfolgen. Er muss also, was

[1] Schelling WW. IV: 76–8.

in der höchsten Potenz Ich ist, depotenziren, um es von der ersten Potenz an zu konstruiren. Dieses Depotenziren ist ein Abstrahiren. In der WL. wird das Objekt der Philosophie (d. h. des Wissens, nicht der WL.) als identisch mit dem Subjekt der Philosophie betrachtet, denn nur so ist das Objekt als Ich gedacht. An sich ist aber das Handelnde (Producirende) nicht = Ich; es wird Ich erst, indem der über das Handeln reflektirende Idealist es als identisch mit sich dem Anschauenden setzt; nur das freie und bewusste Handeln ist Ich. Um das rein Objektive (das Objekt an sich) zu finden, muss der Idealismus von dem freien Handeln abstrahiren. Was übrig bleibt, ist die Natur, d. h. das reine Subjekt-Objekt, welches allmählig objektiv wird, indem die darin als das subjektive Moment enthaltene ideelle (anschauende) Thätigkeit auf sich selbst zurückgeht, sich als Ich von der Natur unterscheidet, durch welchen Process also aus dem ersten Subjekt-Objekt ein zweites entsteht, das sich als subjektives Subjekt-Objekt von der Natur als dem objektiven Subjekt-Objekt unterscheidet. Das Problem der Naturphilosophie ist es also, aus dem Objektiven das Subjektive entstehen zu lassen; das bedeutet aber so viel als, aus dem reinen Subjekt-Objekt das Subjekt-Objekt *des Bewusstseins* entstehen zu lassen. Jenes ist Princip der Physik, dieses der Ethik, welche beide zusammen den Real-Idealismus, d. h. den *objektiven* Ideal-Realismus (die Aesthetik) ausmachen, welchem der subjektive Ideal-Realismus der WL. als Einleitung vorangeht. M. a. W. Der Ideal-Realismus erweitert sich durch den objektiven (theoretischen) Idealismus (die Naturphilosophie, die Physik) und den subjektiven (praktischen) Idealismus (die Transsc.-philosophie, die Ethik) zum Real-Idealismus.

Es sind hier zwei kritische Fragen zu beantworten. Erstens, wenn der subjektive Standpunkt der erste ist, d. h. jeder mögliche Gegenstand des Bewusstseins als Vorstellung begriffen wird, wie kommt man dazu, eine dem Bewusstsein vorhergehende Natur anzunehmen? Schelling antwortet: diese Natur ist nichts als das bewusstlose Ich, d. h. das Ich der intellektuellen Anschauung mit Abstraktion von dem Anschauenden, also als reines Objekt. Dieses Objekt ist der absolute Widerspruch, denn es ist zugleich Subjekt ohne eine Anschauung, welche Subjekt und Objekt vereinigt. Durch diesen Widerspruch ist es Natur, und als solche

zu bestimmter Thätigkeit determinirt; es muss den Widerspruch aufheben, indem es sich als Subjekt-Objekt objektiv wird, d. h. in einer höheren Anschauung das ursprüngliche Anschauen und das Handeln (Subjekt und Objekt) vereinigt. Wenn die Produkte (Potenzen, Durchgangspunkte) dieser Thätigkeit sich in der Natur aufzeigen lassen, so ist diese Thätigkeit der Grund der Natur; indem das reine Subjekt-Objekt sich selbst konstruirt, entsteht die Natur, also ist diese ursprünglich das reine Subjekt-Objekt. Die erste Bedingung des Bewusstseins ist also die Natur als das rein Objektive. Sie geht dem Bewusstsein (nicht in der Zeit, sondern im Begriffe) voraus als das rein Gegenständliche, welches die Reflexion erst möglich macht.

Von dem Standpunkte Fichtes aus ist dabei zu erinnern, dass die Natur, als diese bestimmte materielle Welt mit diesen Dimensionen und Kräften, aus dem reinen Subjekt-Objekt nicht abgeleitet worden ist. Wenn unter Natur nur die bewusstlose Intelligenz verstanden wird, so ist das eben die Ansicht der WL., und der ganze Handel ist ein Wortstreit. Fichte nennt das bewusstlose Subjekt-Objekt Ich (wie bisher auch Schelling gethan hat), und als seine Handlungen bezeichnet er Empfindungen, Anschauungen u. s. w., während Schelling jetzt damit nur bewusste Handlungen bezeichnen will. Dieser scheint sich aber nicht viel daraus zu machen, ob man seine Erklärungen versteht, denn er sagt: »Ich muthe niemand zu, dass er mich in dieser Allgemeinheit verstehe. Es geschieht wider meinen Willen, dass ich hier von dem rede, was ich beabsichtige»; u. s. w.

Die zweite Frage ist diese, wie kann durch meine Reflexion ein rein Objektives entstehen, das selbst ein Objektives nicht ist, sondern erst wird; wie ist eine absolute Depotenzirung des Bewusstseins möglich? In der intellektuellen Anschauung, welche das Princip der WL. ausmacht, ist nach Schelling ein Anschauendes enthalten, von dem abstrahirt werden soll; das Ich soll aus seiner eigenen Anschauung herausgenommen werden; wenn so das Subjektive entfernt worden ist, bleibt das bewusstlose Subjekt-Objekt zurück. Dieses Subjekt-Objekt ist aus seiner eignen, nicht aber aus der meinigen herausgenommen. »Es bleibt als *meine* Konstruktion auch fortwährend in meiner Anschauung

begriffen, und ich weiss, dass ich durchgängig nur mit meiner eignen Konstruktion zu thun habe.»

Versuchen wir jetzt Fichten nach dieser Anleitung den Weg von der WL. zur Naturphilosophie zu weisen. Bisher hat er über sich selbst als Philosoph philosophirt. Jetzt soll er aber nicht sein eigenes Denken, sondern ein Bewusstsein überhaupt zum Gegenstande seiner Reflexion machen. Dieses Bewusstsein schaut sich selbst intellektuel als Subjekt-Objekt, das mit dieser Anschauung zusammenfällt, d. h. als Ich an. Und Fichte schaut es ebenfalls an, aber nicht als mit ihm identisch, sondern als ein anderes Ich, d. h. er denkt ein Ich überhaupt als Selbstanschauung. Aus dieser Anschauung soll er jetzt das Ich herausnehmen, d. h., eigentlich umgekehrt, die Anschauung (das Subjektive) entfernen und das blosse Subjekt-Objekt behalten; dann nur zusehen, wie es wieder zum Bewusstsein erwacht, indem es erst sich als sinnliche Natur setzt und dann sein subjektives Moment, zum Subjekt-Objekt erweitert, der Natur entgegensetzt, um ferner den Gegensatz aufzuheben und das Ganze als Ich zu setzen, in welchem, was früher Magnetismus, Qualität u. s. w. war, jetzt zum Selbstbewusstsein, Empfindung u. s. w. erhoben ist. Dieses Ich überhaupt wird er endlich durch seine ästhetische Anschauung als denselben Fichte, von dem er zuerst abstrahirte, wiedererkennen. Wenn Fichte dazu sagt, er habe das alles längst gewusst, wenn er in der Deduktion der Vorstellung von dem Schweben der Einbildungskraft oder in der Deduktion der Triebe von dem unendlichen Streben ausgegangen sei, so wird uns das nicht Wunder nehmen. Das Wunderliche ist nur, dass Schelling sich einreden konnte, damit etwas schier Unerhörtes gesagt zu haben [1].

Bisher hatte Schelling Natur- und Transscendental-Philosophie gesondert dargestellt und auf die Philosophie der Kunst als ihre Einheit hingewiesen, in welcher sie als der theoretische und der praktische Theil desselben Systems verbunden wären. In das »System der Transsc.-philosophie» war die Naturphilosophie als der theoretische Theil hineingezogen, aber als nicht eigentlich da zu Hause seiend. Die Natur wurde daselbst aus

[1] Schelling a. a. O. 84–92.

der produktiven Anschauung, obgleich sie eigentlich dieser Anschauung vorherginge, abgeleitet, damit man nur sähe, wie das Bewusstsein auf die Natur, wie in der Naturphilosophie die Natur auf das Bewusstsein hinüberleite. Die Theile wollten zu einem System sich nicht verbinden. Schelling gab daher, »durch die Lage der Wissenschaft getrieben, früher als er selbst wollte», eine neue »Darstellung seines Systems der Philosophie» (1801), zu welcher Natur- und Transsc.-philosophie nur als einseitige Vorbereitungen, oder als entgegengesetzte Pole sich verhielten. Erst jetzt gäbe er das System selbst, d. h. das Ganze, von dem Indifferenzpunkte aus, oder in seiner Totalität gesehen. Wenn der subjektive Idealismus auf dem Standpunkte der Reflexion behauptet, das Ich sei Alles, so geht dagegen sein System als objektiver Idealismus auf dem Standpunkte der Konstruktion davon aus, dass Alles sei gleich Ich. Sein System ist das absolute Identitäts-System; die Reflexion dagegen geht nur von Gegensätzen aus und beruht auf Gegensätzen. (Was Fichtes System sei, will er nicht entscheiden; nur wäre es unmöglich, dass sie in der Folge nicht übereinstimmen sollten.)

Nach dem Vorgange Spinozas, welchem Schelling jetzt sich am meisten anzunähern glaubt, fängt die »Darstellung» mit einer Erklärung an; er nenne die totale Indifferenz des Sukjektiven und Objektiven Vernunft. Eigentlich beginnt sie aber, wie die WL., mit einem Postulate: denke die Vernunft und abstrahire vom Denkenden. Die Vernunft wird dann nicht mehr als ein Gedachtes oder Objektives gedacht, denn nur als auf das Denkende bezogen ist sie ein Gedachtes; sie ist ebenso wenig dem Denkenden ein Subjektives, sondern das wahre »An sich», welches eben in den genannten Indifferenzpunkt fällt. Die Dinge, wie sie an sich sind, erkennt man, insofern man in ihnen nur das sieht, wodurch sie die Vernunft ausdrücken, d. h. insofern man, Zeit und Raum aufhebend, sie, wie sie in der Vernunft sind, betrachtet. Die so gedachte Vernunft ist das Absolute, denn wenn etwas ausser ihr gedacht wird, so muss sie darauf bezogen werden entweder als das Subjektive, für welches das Gedachte ein Äusseres sei, oder als ein Objektives, für welches selbst das Gedachte nicht als ein Äusseres sei; sie soll aber als die totale Indifferenz, in welcher Alles, was ist, Eins ist, gedacht werden. Das Absolute

ist ferner nur Eines und sich selbst gleich; es wird als absolute Identität durch den unbedingt gewissen Satz A = A unmittelbar und zwar als seiend gesetzt. Die Vernunft ist dadurch, dass sie gedacht wird, denn sie ist Eins mit der absoluten Identität; ihr Sein ist also unbedingt. Sie ist unendlich; denn als absolute Identität kann sie nicht Ursache einer Bestimmung in sich (Bewirkendes und Bewirktes zugleich) sein, und ausser ihr ist nichts. Vom Standpunkte der Vernunft aus sind die Dinge weder endlich, noch verschieden oder mannigfaltig, sondern Alles was ist ist die absolute Identität selbst, die nie aus sich selbst heraustritt [1].

Diese Identität, welche Schelling »in seinen früheren Darstellungen immer vor Augen gehabt hat«, ist, genauer gesehen, dieselbe, welche er als das reine Ich oder als das reine Natur-Subjekt der ursprünglichen Duplicität (des Producirens und Anschauens, oder der Expansiv- und Attraktivkraft) untergelegt hat. Das Subjekt-Objekt war, als Ursache und Wirkung seiner selbst (Producirendes und Produkt), ursprüngliche und absolute Identität in der Duplicität, als die unendliche Thätigkeit, oder als die reine Subjektivität, die nicht Objekt ist, sondern erst zum Objekt wird. Jetzt macht Schelling den Versuch, diese Thesis, die in den Process eingezogen wurde und sich nicht wieder herstellen konnte, als die absolute Thesis, die durch keine Antithesis eingeschränkt wird, darzustellen. Schon in der »allgemeinen Deduktion» ist die an und für sich schlechthin einfache oder positive Expansivkraft mit der entzweienden schlechthin negativen Attraktionskraft in der Natur, als dem identischen Subjekte beider, ursprünglich vereinigt. »Ueber jene absolute Vereinigung haben wir kein anderes Objekt mehr als das Identische, was für die Anschauung durch die blosse Null oder den absoluten Mangel an Realität bezeichnet wird.» (Dieses Zero lässt Schelling dennoch sich in seine Faktoren (+ 1 — 1) trennen, um das Entstehen des Reellen begreiflich zu machen.) Hier in der »Darstellung», sollte man meinen, dass die absolute Identität für das Denken etwas Positives wäre, als die absolute Vernunft (denn sie ist als Selbstposition in dem Denken enthalten).

---

[1] §§ 1—15 und Vorerinnerung.

Dieses Reden von der Vernunft ist aber nur eine lästige Reminiscenz von Kant und Fichte und hört sofort auf, ohne der Identität irgend eine positive Bedeutung gegeben zu haben. Man gelangt zu diesem Begriffe (der absoluten Vernunft), sagt Schelling, durch die Reflexion auf das, »was sich in der Philosophie zwischen Subjektives und Objektives stellt». Dass dieses Zwischentretende, wenn von dem Denkenden abstrahirt wird, ein blosses Zero sei, wird leicht zugegeben werden; und dennoch ist es im Identitätssystem das absolute Princip, das wahre »An sich», das Unbedingte und Unendliche, in welchem Alles was ist Eines ist.

Bei der absoluten Identität bleibt Schelling nicht stehen; die Duplicität oder Subjekt-Objektivität, deren Indifferenz sie ist, soll aus ihr abgeleitet werden. Die WL. fängt mit dem Ich der intellektuellen Anschauung oder eigentlich mit dem endlichen Subjekt-Objekt in der einfachsten Form an und endet mit dem durchgängig bestimmten Bewusstsein, dessen neue Reihe ihrerseits mit dem absoluten Ich endet. Dieses Ich ist, nach der WL., nie wirklicher Gegenstand oder Gedanke des Bewusstseins, sondern unendliche Aufgabe; das Ich soll Alles sein, ist aber eingeschränkt. Schelling drückt den Unterschied der Reflexions- von der Produktionsphilosophie so aus, dass jene sagt: das Ich sei Alles, diese dagegen: Alles sei = Ich. Er versteht dabei unter »Ich» die Duplicität (Endlichkeit) und unter »Alles» die Identität als Totalität. Der subjektive Idealismus erkläre also aus dem endlichen Bewusstsein die absolute Idee (nach Fichte, erklärt das natürliche Bewusstsein sich selbst aus der Idee, indem es diese als seinen unendlichen Zweck setzt; und die WL. erklärt diese Erklärung); der Idealismus Schellings dagegen erkläre aus der Identität die Duplicität (die Erscheinung): die Totalität ist Subjekt-Objektivität (die Vernunft ist Bewusstsein, das Unendliche ist endlich). Diese Ableitung der Endlichkeit aus der abs. Identität wird dadurch eingeleitet, dass Schelling in der letzteren Form und Sein unterscheidet; ihr Sein ist ihre ewige Wahrheit, ihre Form ist der Satz A = A, aus welchem ihre Existenz oder zeitliche Wahrheit (Realität) hervorgehen soll (§ 15). Das Sein (die ewige Wahrheit) der Identität und die Form dieses Seins sind durch einander unmittelbar ge-

setzt. Die Identität des Subjektiven und Objektiven ist als Inhalt (Sein) mit sich selbst als Satz (Form) identisch, also Identität der Identität; der Satz A = A ist das einzige Gesetz für die absolute Identität an sich; sie tritt als solche nie aus sich selbst in das Werden oder in die Mannigfaltigkeit ein. Das Gedachte (die Identität) und der Gedanke (dass sie ihr eigenes Prädikat sei) sind dasselbe. Der Gedanke hat aber, als Satz, einen bestimmten Inhalt, wenn nicht von A überhaupt, sondern gerade von der absoluten Identität gesprochen wird. Das Subjekt und das Prädikat sind in Bezug auf die Kopula etwas Besonderes; sie gehören aber nicht zum Gedachten, d. h. dem Sein oder Wesen der Identität, sondern nur zu ihrer Form; die Verdoppelung der Identität ist keine Erweiterung des Seins, sondern geschieht nur zum Behuf des Erkennens (ohne S und P kein Satz, ohne Satz kein Erkennen). Was bloss zur Form des Seins, nicht zur absoluten Identität selbst gehört, ist nicht an sich gesetzt (d. h. die Verdoppelung der Identität als Erkennen oder Gedanke und Gedachtes, die Subjekt-Objektivität, das Für-sich-sein der Identität ist nicht ihr Wesen, aber durch dasselbe gesetzt). Was im »System der Transsc.-philosophie» unendliche Thätigkeit oder Freiheit, das absolut Nicht-Objektive, sich selbst producirendes Wissen genannt wird, erscheint hier als das unendliche Selbsterkennen der absoluten Identität in ihrer Identität. Der Name ist ein anderer geworden, die Sache ist dieselbe: blosse Subjektivität, die als Form sich einen Inhalt giebt, als Subjekt zum Objekt wird, als Produciren ins Produkt übergeht. Jedes Sein, sagt Schelling, ist der Form nach ein Erkennen der abs. Identität; ein ursprünglich Erkanntes giebt es nicht, sondern die abs. Identität ist selbst das Erkennen, und dieses fällt mit dem Satze A = A zusammen, wenn von A abstrahirt wird (§ 18). Die logische Kopula des Urtheils (oder das sich durch das erste Denkgesetz bestimmende Denken) ist also das Sein, und die Beziehung der Kopula auf sich selbst als Subjekt und Objekt (Prädikat) ist das Erkennen oder die Form des Seins. Nicht dem Wesen nach, sondern nur der Form des Seins nach muss die abs. Identität als Subjekt-Objektivität gesetzt werden. Die einfache Identität ist das blosse Erkennen, das mit dem Sein ganz zusammenfällt; die Identität der Identität ist das Selbst-

erkennen. Bei dem blossen Erkennen ist kein Gegensatz von Wesen und Erscheinung, keine Differenz des Subjekts und des Objekts möglich. Erst im Selbsterkennen kann ein Verkennen, aber nur als quantitative Differenz, stattfinden. Dem Wesen des Seins (der Qualität) nach ist die Identität dieselbe als Erkennen und als Erkanntes (Subjekt und Objekt oder Vorstellung und Sache enthalten dasselbe, die Klarheit der Vorstellung kann aber verschiedene Grade haben, d. h.), der Grösse des Seins nach kann sie mit einem Uebergewicht der Subjektivität oder der Objektivität gesetzt werden. Schelling drückt dasselbe auch so aus: In dem Selbsterkennen sind Subjekt und Objekt dasselbe; die Subjektivität und die Objektivität können aber unterschieden sein, und sie sind nicht wirklich (actu) gesetzt, wenn nicht eine quantitative Differenz beider gesetzt ist (§ 24). Soll das Selbsterkennen wirklich sein, so muss es sich also potenziren, d. h. sich als Objekt sich selbst entgegensetzen, um dadurch als bestimmtes Subjekt hervorzutreten. Ohne Antithesis und Synthesis kein wirkliches Bewusstsein; die Antithesis kann in unendlich vielen Graden aufgehoben werden, sie muss aber da sein. Es ist nur die Frage, wie sie zu denken sei. Die absolute Identität ist, als absolute Totalität, das Universum; die quantitative Differenz, welche nur ausserhalb der abs. Totalität möglich ist, betrifft also ein einzelnes Sein oder Ding (§ 27). Sie ist der Grund aller Endlichkeit; selbst findet sie aber nicht an sich statt, denn die Trennung des Einzelnen vom Ganzen wird nur willkürlich durch die Reflexion ausgeübt. Diese trennende Reflexion wäre also selbst nicht endlich; wie kommt sie aber in die absolute Identität hinein, wenn von dem Denkenden abstrahirt worden ist? Schelling behauptet, dass, könnten wir alles, was ist, in der Totalität erblicken, wir nichts als die reine Identität gewahr würden. Nur dem, welcher sich ausser der Indifferenz befindet und die abs. Identität nicht selbst als das Ursprüngliche erblickt, erscheint der Gegensatz der Potenzen. Aber Schelling hat sich ja auf den Standpunkt der abs. Indifferenz gestellt. Dass irgend etwas von der abs. Totalität sich absondere oder in Gedanken abgesondert werde, ist ihm also an sich nicht möglich und vom Standpunkte der Vernunft aus falsch; dieser ist aber der Standpunkt der Philosophie (§ 30 Erl.).

Als Philosoph kann also Schelling nicht von den Potenzen oder der Differenz des Subjektiven und Objektiven reden. Die Lage ist schlimm. Wenn er die abs. Identität (die reine Einheit der Apperception) denkt, ohne über sein Denken zu reflektiren, so ist sie ihm die absolute Totalität. Identität und Totalität sind zwar verschiedene Begriffe; das stört ihn aber nicht, denn er hat vom Denken abstrahirt. Die Vernunft als eleatische Einheit giebt aber kein System; es kann keine »Darstellung» davon möglich sein. Also muss das Denken selbst in das Denken hineingezogen werden, und zwar so, dass zuerst die abs. Identität selbst in der Form des Satzes einen möglichen Unterschied der Subjektivität und der Objektivität setzt (A ist A, kann aber B sein), und dann diese mögliche Differenz als äussere Reflexion über die Identität sich wirklich von ihr abtrennt. Schelling sagt daher ohne Weiteres: die abs. Identität »ist» nur unter der Form der Subj.-Objektivität; diese Form »ist» selbst nicht wirklich, wenn nicht quantitative Differenz ausserhalb der Totalität gesetzt ist (§ 31).

Die abs. Identität existirt nur als das Universum, in welchem die einzelnen Dinge (wie die Modi der Spinozischen Substanz) eine endlose Reihe bilden, in welcher jedes durch ein anderes bestimmt ist. Das Einzelne ist nämlich nur als Potenz, und diese nur in Bezug auf andere Potenzen möglich. In seiner Potenz drückt jedes Ding die abs. Identität aus, ist also insofern unendlich; in Bezug auf sich selbst ist es Totalität, aber nur eine relative, denn in Bezug auf das Universum ist es als Einzelnes nicht (§ 42). D. h., an sich ist jede Potenz nichts, für sich ist sie etwas; in Bezug auf das Universum ist die Potenz A =, B (in der abs. Totalität findet aber keine Differenz, mithin kein B, sondern nur A, statt), in Bezug auf sich selbst ist sie A = A. In der Potenz ist B die Objektivität, A das Erkennen (B ist das nach aussen gehende Produciren, A das in sich zurückgehende Anschauen). Eine Differenz beider kann nur durch Beziehung auf die abs. Identität merkbar werden (Irrthum muss an der Wahrheit geprüft werden, die einzelne Reflexion an der reinen Vernunft). Wir haben hier ganz genau die beiden Spinozischen Attribute der abs. Substanz — Gedanken und Ausdehnung, welche nie und in nichts getrennt sind»

(§ 44). Das Verhältniss des Gedankens zur Ausdehnung drückt die Potenzialität oder die Endlichkeit aus (A = B), und A ist, als das begrenzende Anschauen, Princip der Endlichkeit. Schelling kommt also auf seine alte Lehre zurück, dass Sein und Erkennen sich zu einander wie das schlechthin Positive und Negative verhalten. Das Sein ist absolut nur als reine Thätigkeit; als Erkennen spaltet es sich in endliche Formen oder Potenzen. Der Satz »Alles ist Ich» bedeutet also, dass das Universum nur unter dem Gegensatze des Gedankens und der Ausdehnung wirklich ist; möglich ist es aber nur als reine Substanz (abs. Identität).

Jeder Gedanke hat, diesen Prämissen zufolge, Objektivität als ein Ausgedehntes, und jedes Ding ist als Gedanke subjektiv. Im Universum decken sich die Idealität und die Realität vollständig; das Einzelne ist durch das Ueberwiegen des Einen oder Anderen gegeben. (Fichte sagte: aus den verschiedenen Stellungen der Subjektivität und der Objektivität zu einander lässt sich der ganze Mechanismus des Bewusstseins erklären; Schelling will daraus die Welt als natura naturata erklären). Das Universum wird daher von Schelling als Linie oder Magnet betrachtet. Jeder kleinste Theil der Linie (des Magnets) ist selbst Linie (Magnet). An sich oder realiter, abgesehen davon dass wir in Gedanken sie theilen, ist die Linie abs. Identität, worin nichts zu unterscheiden ist (§ 46). Unter dieser Form ist das Erkennen als mit dem Sein identisch gesetzt; diese Identität ist aber eine relative; das Erkennen hat ein nur ideelles Sein, soll aber dem realen Sein gleich sein (die Linie muss zur Fläche und Tiefe, der Magnetismus zur Elektricität u. s. w. übergehen). Das Erkennen geht an sich bloss nach innen; um ein reelles Zurückgehen nach innen zu sein, muss es als ein Äusseres gesetzt werden. Die relative Identität wird also relative Duplicität (das Erkennen wird Selbsterkennen, d. h. der Gedanke wird Ding); sie kann aber dabei nicht bleiben, denn sie enthält die abs. Identität der Identität (d. h. das Selbsterkennen soll wahr sein, indem sie mit dem Erkennen ganz zusammenfällt). Das Äussere muss also als relative Totalität in das Innere zurückgehen, und die erste relative Totalität, das primum Existens, ist die Materie (§ 50—1).

Wir sehen hier das vergebliche Ringen des füheren Schriften wieder. Die centripetale und die centrifugale Thätigkeiten schränken sich gegenseitig ein, sind aber dennoch an sich dieselbe Thätigkeit, die nur scheinbar aus sich selbst geht. Ohne Erscheinung kein Erkennen, also auch keine Philosophie. Diese hat Realität (ist keine blosse Reflexionsphilosophie), weil sie aus sich selbst zur Natur oder dem absoluten Sein der Vernunft geht. Dahin angelangt vernichtet sie sich selbst, denn die echt spekulative Erkenntniss kennt nur die absolute Identität, aber keine Reflexion. Nur dem gemeinen Bewusstsein existirt die Materie und der dynamische Process der Natur, das Leben und die Freiheit des Geistes. Die absolute Vernunft kommt aus seiner abstrakten Identität nicht heraus; nur äusserlich wird es durch die Reflexion mit der Wirklichkeit zusammengebracht. — Den ferneren Verlauf der »Darstellung» zu verfolgen ist nicht geboten, denn sie wiederholt nur Bekanntes aus der Naturphilosophie [1].

In dem »Antwortschreiben» an Reinhold (1801) hatte Fichte die intellektuelle Anschauung als das absolute Setzen der absoluten Totalität, welche in und mit dem Einzelnen gesetzt sei, bezeichnet. Sie sei als Ichheit absolute Identität der Subjektivität und Objektivität. Das Wesen des Endlichen sei zusammengesetzt aus dieser Anschauung und der unendlichen Analyse der abs. Identität im Zeitleben, welches lediglich Erscheinung des absolut Zeitlosen sei. Ueber diese Schrift spricht Schelling brieflich an Fichte sein völliges Einverständniss mit ihm aus. Das Ich allein, sagt er, ist die wirklich existirende Identität; die gesammte Natur ist dieselbe Identität, insofern sie den Grund ihrer eigenen Existenz enthält. Die Natur ist also das Unbewusste und Unentwickelte als Grund des fertigen Bewusstseins oder der existirenden Identität (der Erfahrung); das Ich setzt als das Entwickelte (als Resultat) die Natur als das Unentwickelte voraus. Fichte aber war mit Schelling nicht einverstanden. In seinem nachgel. Bemerkungen zur Schellingschen »Darstellung» legt er sich das Verhältniss des Identitätssystems zur WL. so zurecht: nach Schelling sei die Existentialform überhaupt Ich,

[1] Vergl. K. Fischer B. VI, S. 771. Rosenkranz: "Schelling" S. 168—77.

d. h. die logische Identität werde als Realgrund gesetzt. In der Ichheit vereinige er die sich potenzirende Subjektivität als das differenzirende Princip mit der Objektivität als dem begrenzbaren Realen. Durch die blosse Existentialform wäre also die Natur Ich, während die WL. sie zur reinen Objektivität macht. Sie wäre ferner als Ich (Subjekt-Objekt) die blinde Vernunft, aus welcher die wirkliche Vernunft erst zu sich komme und sich besinne. Die wirkliche Vernunft setzt also den Widerspruch voraus, indem die absolute Identität (A = A) nur unter der Form der Entwicklung (des Gegensatzes der Potenzen, A = B) wirklich sei, oder überhaupt ohne Differenz keine Indifferenz möglich sei. Nach Schelling ist die Natur als niedere Potenz Realgrund des Selbstbewusstseins (der wirklichen Vernunft), während, nach der WL., sie nur Idealgrund ist. Die »pragmatische Geschichte» des Bewusstseins ist kein wirklicher Process[1].

In einem Briefe an Schelling spricht sich Fichte über den Standpunkt der WL. eingehender aus. Das Wissen gilt *von* allen möglichen Objekten und *für* alle möglichen Subjekte. Als Wissen von Etwas und für Etwas enthält es ein doppeltes aber identisches Bewusstsein, Anschauen und Denken als Ideal- und Realgrund im allgemeinen (endlichen) Bewusstsein absolut vereinigt. Realiter geht das objektive Bewusstsein als Sinnenwelt vom subjektiven Bewusstsein als Geisterwelt aus; idealiter wird aber diese durch jene erkannt. Das absolute Bewusstsein enthält also das individuelle und das universelle Bewusstsein, jenes als Objekt durch das Anschauen, dieses als Subjekt durch das Denken. Durch einen unbegreiflichen Realgrund ist das Denken zu einer Geisterwelt getrennt und verbunden, und das Individuum als Objekt aus dieser herausgesetzt. Die WL. ist das universelle Bewusstsein der gesammten Geisterwelt; jedes Individuum ist eine besondere Ansicht jener Welt aus einem eigenen, nur dem Leben, aber nicht der WL. selbst, durchdringlichen Grundpunkte. Ueber das universelle Bewusstsein steht Gott als das absolute Sein, dessen Erscheinung durch die endliche Vernunft die Natur ist[2].

---

[1] Fichte S. W. II: 505—13. N. W. III: 387. Briefwechsel 74—7.
[2] Briefwechsel 87—9.

In seinem Antwortschreiben bestätigt Schelling den Satz Fichtes, die Identität des Ideal- und Realgrundes = die Identität des Denkens und Anschauens (Fichte sagte genauer: des Anschauens und des Denkens). Diese Identität ist ihm die höchste spekulative Idee, nur muss sie als absolute Indifferenz und das höchste Sein gedacht werden. Sie existirt unter der Form der quantitativen Differenz im Einzelnen und der quant. Indifferenz im Ganzen. Die Anschauung ist different, weil immer bestimmt; das Denken ist indifferent; alle beide enthalten aber gleich viel. Fichte hatte diese Identität als die letzte Synthesis bezeichnet und über sie das absolute Sein als reine Agilität oder Gott gesetzt; Schelling will sie aber nicht als letzte Synthesis, sondern als das Erste, das Absolute selbst anerkannt haben. In der WL. sieht er also nur den propädeutischen Regress von der Subjektivität (von dem Ich »eines jeden«) zum Absoluten als Resultat; sie ist, weil sie nie aus der Subjektivität heraustritt, eine durch und durch bedingte Reihe, in der vom Absoluten nichts anzutreffen ist. Er selbst dagegen geht in umgekehrter Richtung von dem Absoluten (dem eigentlich Spekulativen) aus, zur Subjektivität zurückkehrend. Die WL. ist nicht falsch, aber auch nicht absolut wahr. Sie ist, um mit Spinoza zu reden, eine Erklärung aus dem Attribute des Denkens; es giebt aber auch eine gleichgestellte aus dem Attribute der Ausdehnung, und eine höchste aus der Substanz. Wie seine (Schellings) ideale und reale Philosophie, so verhalten sich Fichtes Wissen und Glauben, nur sei Fichte über diesen Gegensatz nicht herausgekommen. Mit dem dritten Grundsatze ist er auf immer in die Sphäre der Endlichkeit hineingetreten, und ob er das Endliche ideal oder real mache, sei gleichgültig. Er selbst giebt das Endliche weder im realen (gemeinen) noch im idealen (Fichteschen) Sinn zu, denn neben dem Ewigen ist Nichts! [1].

Der Briefwechsel endet mit dem Bruche der freundschaftlichen Beziehungen. Schelling ging bei verschiedenen Meistern in die Schule, Fichte ging seinen eigenen Weg ruhig weiter. Seine letzte Antwort ist, dass Schelling das Absolute unter der Form der Quantität existiren lasse, weil er auf das quantitirende

[1] A. a. O. 93—104.

(formirende) Denken nicht Acht gebe. Nach der WL. existire das Absolute überhaupt unter keiner Form. Schellings Absolute sei, als negative Identität (Indifferenz), nur eine Relation, weil darin Wissen und Sein nur durch Denken, nicht durch Anschauen vereinigt wären. Ueber das mit dem Sein gleichgestellte Wissen setze die WL. das absolute Wissen (das Sehen, das Ich, in welchem erst das relative Ich und das Nicht-Ich geschieden werden); über diesem steht das Absolute selbst, das weder Sein noch Wissen noch Indifferenz, sondern eben das Absolute ist [1].

Durch den Briefwechsel angeregt, machte Schelling in »Bruno» und in den »Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie» einen neuen Versuch sein Verhältniss zur WL. aufzuklären. Die erstgenannte Schrift, in welcher Schelling sich mit Plato, Leibnitz und Giordano Bruno einverstanden wissen will und sich der Form des Gesprächs bedient, stellt sich die Aufgabe, die Natur von der ethischen Relativität der WL. dadurch zu befreien, dass sie, von der Identität der Schönheit und der Wahrheit ausgehend, den Karakter Selbstzweck zu sein, welche der Schönheit der Natur nicht abgesprochen werden kann, auch auf ihre Wahrheit überträgt. Was zuerst die Wahrheit allgemein betrift, so muss sie vollkommen sein. Keiner verworrenen, undeutlichen und veränderlichen Erkenntniss, überhaupt keiner, die nur für die menschliche oder irgend eine endliche Betrachtungsweise gültig wäre, kommt Wahrheit zu. Die Erkenntniss eines zeitlichen Daseins mag selbst nicht entstanden, noch auf bestimmte Zeit eingeschränkt sein, sie setzt immer ein schlechthin ewiges, aller Beziehung auf die Zeit lediges Erkennen voraus. Was nur vom Endlichen gilt, hat selbst nur relative Wahrheit; all unser Bestreben geht aber darauf aus, die reine Wahrheit zu erkennen. Nur für unsere, an dem Kausalitätsgesetze fortgehende, zeitliche Betrachtungsweise ist etwas unvollkommen und unharmonisch; wir müssen daher die Dinge der Natur als endliche Abbilder auf vollkommene Urbilder beziehen (z. B. unsere Erde auf die Idee der Erde, welche in sich die Ideen aller auf unserer Erde daseienden Dinge begreift).

[1] A. a. O. 109. 123–4.

Nur diese Urbilder sind schön, denn die Schönheit ist, als die unbedingte Vollkommenheit, über die Zeit erhoben; sie ist das Positive, die Substanz der Dinge, die nur durch ihre ewigen Begriffe schön sind. Schön ist also etwas nur durch die Wahrheit, und wahr nur durch die Schönheit, aus welcher Identität auch die Einheit der Philosophie mit der Poesie einleuchtet.

Nachdem im Dialog Leibnitz (als Anselm) gegen einen Materialisten (Alexander) die Idee als den Grund der Wahrheit und der Schönheit aufgezeigt hat, wird Fichte (als Lucian) eingeführt, um mit Schelling (Bruno) über die absolute Idee und ihr Verhältniss zum Bewusstsein sich zu verständigen. Es wird zuerst (nach dem Vorgange Platons) gefragt, wie die Idee als Einheit (Indifferenz) sich zum Gegensatze (Differenz) verhalte. Gegen Fichte, welchem die Idee als Einheit ohne den Gegensatz undenkbar wäre, erinnert Schelling, dass der Gegensatz und die Einheit, ohne eine höhere Einheit, selbst einen Gegensatz und zwar den höchsten ausmachen und daher in einer höheren Einheit (der Einheit und des Gegensatzes) aufgehoben sein müssen. Die reine Einheit hat den Gegensatz weder ausser noch in sich, denn dieser ist nicht ihr, sondern der relativen Einheit Gegensatz. Die zweite Einheit wird auch nicht durch den Gegensatz getrübt (aufgehoben), denn es findet zwischen beiden kein Verhältniss der Kausalität statt; sie sind sich absolut entgegengesetzt und dadurch absolut Eins (wie ein Gegenstand und dessen Spiegelbild). Die Einheit der Einheit und des Gegensatzes (was in der »Darstellung« Identität der Identität genannt wird) wäre dasselbe, was Fichte Einheit des Ideal- und Realgrundes oder des Denkens und Anschauens nennt. Die Anschauung ist der Gegensatz (different, mannigfaltig), denn sie ist, als eine bestimmte (besondere), von der sie bestimmenden Anschauung verschieden; der Begriff dagegen ist die Einheit (indifferent), weil er, als allgemein, gleichmässig von allen unter ihn fallenden Gegenständen gilt. Jene ist endlich, dieser ist unendlich; alle beide sind in der höchsten Einheit aufgehoben. Der blosse Begriff ist, als blosse Unendlichkeit (für sich als höchste Einheit genommen), der Vielheit entgegengesetzt; als Idee (das Ewige) vereinigt er in sich Einheit und Vielheit, Allgemeines und Besonderes, Gattung und Individuum, Wahrheit

und Schönheit. Für das endliche Erkennen gehen Einheit und Vielheit als blosse Möglichkeit und Wirklichkeit aus einander, so dass die grenzenlose Realität (der Begriff) als Negation (Nicht-Sein) und Accidens, die Grenze (das endliche Ding) dagegen als Position (Sein) und Substanz (also alles wie auf den Kopf gestellt) erscheint. Dieses Erkennen ist also ein falsches, denn im Absoluten ist der Gegensatz des Idealen und Realen (Möglichkeit und Wirklichkeit, Nicht-Sein und Sein) unmöglich[1].

Im Absoluten sind die Dinge nicht als blosse Begriffe, sondern als Ideen enthalten. Die Idee ist das einzige an sich Reale, denn in ihr ist die endliche (bestimmte) Anschauung mit dem (allgemeinen) unendlichen Begriff Eins. Die Anschauung ist unendlich als unbegrenzte Reihe von Ursachen und Wirkungen (jede Anschauung ist durch eine andere bestimmt). Weil diese Reihe ihrem Wesen nach zeitlos unendlich ist, so kann sie nie aufhören endlich zu sein (ist die Anschauung ins Unendliche immer eine bestimmte). Inwiefern sie im Ewigen enthalten ist, d. h. realiter oder dem Wesen nach (objektive) betrachtet wird, ist sie organisch; idealiter oder der Form nach (subjektive) besteht sie aus einzelnen Momenten, von denen jedes den Grund seines Daseins (seine Möglichkeit) ausser sich (in einem andern) hat. In dem organischen Leib ist kein Theil realiter einzeln, wenn er es gleich für sich selbst (idealiter) ist. Im Absoluten steht also das Endliche nicht unter dem Gesetze der Kausalität, sondern unter dem Begriffe des Organismus; an sich ist es nicht ausser dem Absoluten, nur für sich selbst ist es einzeln. Das Ewige ist der Vater aller Dinge; das Unendliche ist der Geist, welcher die Einheit aller Dinge ist; das Endliche ist an sich zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen eigenen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott[2].

Nachdem so die absolute Idee als die heilige Dreieinigkeit erkannt worden ist, wendet sich Schelling gegen Fichtes Vorwurf, dass sie transscendent sei und daher das wirkliche Bewusstsein oder die Erfahrung nicht erklären könne. Die Idee soll allerdings Princip des Wissens und der Philosophie sein, es ist nur die Frage, ob sie an sich, oder nur in der Beziehung

[1] Schelling WW. B. IV: 245.

[2] A. a. O. S. 252.

auf das (endliche) Wissen absolut sei, wie Fichte behauptet hatte, wenn er sagte, dass wir keinen Grund hätten über das im begründeten Bewusstsein gegebene reine Bewusstsein hinauszugehen oder dieses überhaupt anders als in Bezug auf das Bewusstsein, dessen Princip es ist, zu betrachten [1]. Diess angenommen, ist das absolute (reine) Bewusstsein die absolute Indifferenz, das Wissen (empirische Bewusstsein) ist dagegen die differente (relative) Einheit des Ideellen und Reellen (des Begriffs und der Anschauung). Wenn das Wissen eine relative Einheit ist, so steht ihm eine andere relative Einheit, das Sein (was nicht weiss) entgegen. Keine von diesen relativen Einheiten ist etwas an sich, sondern nur durch die andere (dem Wissen ist eine reine Idealität ebenso wenig zuzuschreiben, als dem Sein eine reine Realität), also kann keine das Princip des anderen sein, sondern beide sind in das absolute Bewusstsein aufzulösen. Dieses ist dann gleiches Princip beider, und kein Grund ist vorhanden, es nur auf das Wissen zu beziehen; wenn es durch die intellektuelle Anschauung von dem Sein gereinigt wird, so muss es gleichfalls von der Beziehung auf das Wissen befreit werden, um wahrhaft an sich erkannt zu werden [2].

Es muss aber noch dargethan werden, wie das endliche Bewusstsein (die Differenz) aus der absoluten Einheit (Indifferenz) nothwendig hervortrete, eine Frage, welche die WL. abweist, indem sie die absolute Einheit ursprünglich in Beziehung zu der relativen Einheit des Wissens setzt. Schelling aber, der alles in die verschlossene Nacht des absoluten Bewusstseins versenkt, muss wieder vom Standpunkte des Ewigen selbst, ohne ausser der höchsten Idee etwas vorauszusetzen, zum Ursprunge des wirklichen Bewusstseins und der Absonderung des Endlichen gelangen. Das allgemeine Schema der Lösung ist von Spinoza her und aus der »Darstellung» bekannt. An der absoluten Idee werden zuerst Wesen und Form, wie bei Spinoza Substanz und Attribut (»Sache» und Begriff) unterschieden. Das Attribut unterscheidet sich in zwei identische Attribute, Denken und Sein oder Anschauen, welche als Unendliches und Endliches verbunden das Ewige oder die Idee ausmachen. In dem Wesen

[1] Vergl. oben S. 54.
[2] A. a. O. S. 256.

(der Substanz) ist die heilige Dreieinigkeit des Ewigen, Unendlichen und Endlichen gänzlich in sich verschlossen; in der Form (im Attribut) ist jedoch die Differenz des Endlichen (der endlichen Modi) so enthalten, dass jedes für sich selbst aus der Indifferenz (in welcher das Endliche als unendlicher Modus enthalten ist) sich ein eigenes Leben nehmen und (idealiter) in ein unterschiedenes Dasein übergehen kann. In dem Maasse, in welchem ein Wesen sich von der Einheit absondert, schliesst sich ihm die Einheit auf. Der Stein (wie wir ihn sehen) geht in die absolute Gleichheit mit allen Dingen auf; für ihn tritt nichts aus der Nacht des Ewigen hervor; dem Thier und dem Menschen öffnet sich dagegen das All immer mehr, der Steigerung der Individualität gemäss, je nachdem die Einheit sie frei lässt und ihnen gestaltet mehr von ihr in sich selbst, als ausser sich zu haben [1].

An sich ist das Endliche mit dem Unendlichen Eins, für sich selbst aber »hört es nie auf» endlich zu sein. (Der Modus setzt den Unterschied der Attribute; das Denken kann nur dadurch von dem Anschauen unterschieden werden, dass letzteres sich in verschiedene Modi theilt, auf welche das Denken als das an sich Ununterschiedene bezogen wird.) Für das Endliche (den endl. Modus) ist das Anschauen (das Sein) in sich different als eine Reihe von bestimmten Anschauungen (Ursachen und Wirkungen), dann auch dadurch selbst vom Denken unterschieden. Weil die Anschauung eine Vielheit von Körpern oder Leibern ausmacht, ist das auf sie bezogene Denken die Seelen dieser Leiber, dessen Ideen im Ewigen enthalten sind. Der Leib ist (idealiter, vom Attribute aus gesehen) nothwendig einzeln, als die Seele des Leibes ist das unendliche Denken einzelner Begriff des unendlichen Erkennens; an sich ist es aber der unendliche Begriff der Seele selbst, welcher allen Seelen gemein ist. Das unendliche Erkennen existirt nur als Begriff eines einzelnen Dinges (dem Wesen oder der Substanz nach ist es über das Sein erhoben, wie die natura naturans über die natura naturata), welcher Begriff mit dem endlichen Dinge absolut Eins, also selbst endlich ist. Der Gegensatz des Endlichen und des Unendlichen

[1] A. a. O. S. 259, 280.

ist also allgemein derjenige der endlichen (realen) Begriffe zum unendlichen Begriff aller Begriffe (dem logischen genus summum als blossem, ideellem Vermögen). Der Gegensatz von Seele und Leib ist nur der Form nach vorhanden, denn dem Wesen nach ist der Leib mit der Seele Eins; der Gegensatz ist also ein ideeller Gegensatz in der Seele selbst zwischen der unendlichen und der endlichen Seele, welche sich zu einander verhalten wie Möglichkeit und Wirklichkeit, das unendliche Erkennen und der einzelne Begriff, welche wieder nichts als der (subjektive) Begriff des Erkennens (das Wissen des Wissens) und das objektive Erkennen selbst sind. Was in der WL. als besonderer Gegensatz des reinen und empirischen Bewusstseins festgehalten wird, muss also allgemeiner verstanden werden als der Gegensatz des Denkens und Anschauens, des Ideellen und Reellen, des Unendlichen und Endlichen. Das Ich der WL. ist nur eine, wenn auch die höchste, Form der Absonderung des Endlichen vom Unendlichen, indem es für sich selbst die Differenz des Selbstbewusstseins und der Empfindung (als den Gegensatz des Ich und des Nicht-Ich) setzt. Wir gelangen zu ihm von dem Gegensatze der Seele und des Leibes ausgehend durch das objektive Erkennen, welches auf sein Objekt (den Leib) bezogen endlich, auf den unendlichen Begriff des Erkennens (auf das Selbstbewusstsein als Wissen des Wissens) bezogen unendlich ist. Im Erkennen kommt also das Unendliche durch das Endliche zu sich selbst; diese Einheit des Endlichen und Unendlichen ist das Ich. Das endliche Erkennen ist das Ding; das unendliche Erkennen ist der Begriff; beide sind dasselbe Ich, objektiv und subjektiv (als wirklich und möglich) angesehen. Indem das unendliche Denken Ich wird (im Endlichen sich Objekt wird), gelangen auch die an sich ewigen Dinge (die Ideen) in das objektive und zeitliche Erkennen. Nur durch das Ich sind also die endlichen Dinge für dasselbe, drücken aber das Unendliche im Endlichen aus. Ihre Bestimmungen und Gesetze können daher unmittelbar eingesehen werden, ohne dass diese Ansicht als dogmatisch oder transscendent der transscendentalen entgegengesetzt wäre. Das objektive Erkennen (das Ding) ist nicht für sich schon ein Wissen, welches erst in der Einheit dieses Erkennens mit dem unendlichen Begriff des Wissens besteht. Die-

ser Begriff ist der letzte Grund des Bewusstseins, denn er geht als Wissen des Wissens in sich selbst zurück als das an und für sich Unendliche selbst. Die WL. hat einseitig das objektive Erkennen als ein bloss Endliches bestimmt. Es ist zwar dem Anschauen gleich, dieses ist aber dem Denken nicht bloss entgegengesetzt, sondern auch mit ihm Eins. Die Anschauung enthält die drei Potenzen alles Wesens, Endliches, Unendliches und Ewiges, dem Endlichen untergeordnet (unter dem Exponenten der Endlichkeit). Inwiefern sie durch Empfindung bestimmt ist, ist sie endlich (reel, mannigfaltig, different), inwiefern sie das Selbstbewusstsein ausdrückt, ist sie aber unendlich (ideel, einfach, indifferent); sie drückt das Ewige aus durch die Einheit der Empfindung und des Selbstbewusstseins (der Vielheit und Einheit, des Reellen und Ideellen). Das objektive Erkennen (das Anschauen, das Sein, Ding, der Leib) ist also nichts bloss Reales, kein wahrer Gegensatz des Ideellen; was an ihm auf den Gegensatz des Ideellen und Reellen beruht, ist nur ideelle Bestimmung des Reellen, d. h. der (objektiven) Einheit des Ideellen und des Reellen [1]. Mit jeder Anschauung ist eine Einheit des Denkens und Seins gesetzt (was z. B. in einem Dreieck eigentlich angeschaut wird, ist der Begriff des Dreiecks in ein Sein gesetzt). Was ein Denken in ein Sein setzt, kann selbst keins von beiden sein (es ist nicht das Denken, das aus sich herausgeht, um das Sein zu setzen), sondern das Anschauende in allem Anschauen ist an sich die absolute Vernunft. Was durch den Reflex im Endlichen hinzukommt (was das reine Bewusstsein zum empirischen macht), ist der relative (ideelle) Gegensatz der Einheit und der Vielheit (des Begriffs und des Urtheils, des Denkens und des Anschauens). Das der Endlichkeit (dem Gegensatze) unterworfene Anschauen ist aber nicht das wahre, sondern ein verworrener Schein desselben, der in dem unmittelbaren Verhältniss der Seele zum Leibe gegründet ist. Die WL. setzt ihre höchste Einheit des Anschauens und Denkens nur als das auf diese endliche Anschauung bezogene, aus blosser Erfahrung aufgeriffene, reine Bewusstsein, ohne sich auf den freien Ocean des Absoluten zu begeben, um die unendliche Tiefe der

[1] A. a. O. S. 291.

Vernunft unmittelbar zu erkennen. Aus dem Wissen (dem auf ein Nicht-Ich bezogenen Ich) leitet sie die Erscheinungswelt ab, und mit Recht, denn diese Welt ist nicht das wahre (in der Idee enthaltene) Endliche, sondern dessen blosser Wiederschein; sie entsteht durch das Wissen und ist rein bloss aus diesem für sich zu begreifen. Das Wissen als Reflexions- oder Verstandeserkenntniss (in der Form des Urtheils und des Schlusses), ist aber selbst blosse Erscheinung. Die WL. erklärt die Sinnenwelt als Produkt der Reflexion und sieht richtig ein, dass diese Welt nichts ist, sie hält aber an dem Wissen selbst als absoluter Thätigkeit fest. Aller Gegensatz von Thätigkeit und Sein fällt aber in die Erscheinung; reine Aktuosität ohne Natur hat keine Wahrheit. Gott und die Natur sind nicht ausser einander; die göttliche Natur ist aber nicht die durch die Trennung von Gott getödtete Sinnenwelt. Der Realismus und der Idealismus betrachten dasselbe Absolute, jener dem Wesem, dieser der Form nach. Das Absolute selbst ist aber als die Einheit des Objektiven und Subjektiven (Reellen und Ideellen) das absolute Erkennen, welches Denken und Sein nicht über sich (als Attribute), sondern unter sich (als Potenzen) hat, ohne sie zu enthalten, denn es ist selbst schlechthin einfach. Die unendliche Seele der Welt und der unendliche Leib sind das Absolute nicht in sich selbst, sondern in der Reflexion (als Thätigkeit und Sein). Der Spinozismus (wie er allgemein verstanden wird) ist also unhaltbar, wenn er Denken und Ausdehnung als die unmittelbaren Eigenschaften des Absoluten darstellt; der subjektive Idealismus, welcher das Denken zum Princip des Seins macht, gehört aber ganz und gar zu den Unmündigen in der Philosophie [1].

Denken und Sein werden im Wissen getrennt, um die absolute Einheit offenbar zu machen; sie werden mit dieser Trennung gesetzt und sind vor ihr und in der Einheit in keiner Weise vorhanden; sie sind nur im Wissen oder in der Beziehung des unendlichen Erkennens (des Subjektiven, Möglichen) auf das Objektive (Wirkliche, Endliche). Als bestimmte Einheit des Denkens und des Seins ist das Wissen die Ichheit. Diese ist absolut nur in der Idee (in der intellektuellen Anschauung); in

[1] A. a. O. S. 324.

der Wirklichkeit ist sie relativ. Die relative Ichheit ist als Wissen unendlich und endlich, weil in ihm das objektive Erkennen auf den unendlichen Begriff desselben bezogen wird. Sie ist unendlich, inwiefern ich wisse dass ich wisse, und dieser Punkt ist der höchste und unbedingte in meinem wirklichen Wissen. Die Dinge werden als unendliche erkannt durch ihre Begriffe, aber nur für und durch das relative Wissen sind sie wirklich (als Erscheinungen); in der intellektuellen Anschauung werden sie erkannt wie sie an sich sind (für und durch das absolute Wissen). Die WL. geht von der relativen Ichheit aus. Es erscheint ihr daher die absolute Ichheit als etwas durch Wissen Unerreichbares, welches nur im Handeln dem Wissen objektiv wird als der Gegensatz des Wissens. Die Spekulation wird daher in Ansehung des Urrealen an die Pflicht verwiesen; das absolute Ich ist nämlich als unendliche Aufgabe für das Handeln und nur als Glaube für das Denken gegenwärtig. Weil die absolute Einheit des Denkens und Seins nur als Forderung existirt, ist das Sollen der Urstoff alles Denkens und Seins. Die Natur ist nur Organ, hat nur für die Ethik spekulative Bedeutung, nicht als an sich selbst schön und göttlich, sondern als todter Stoff des Handelns. Die WL. ist subjektiver Idealismus (dem wahren Realismus entgegengesetzter), denn sie macht nicht das Ideale an sich (die absolute Form), sondern das erscheinende Ideale (das rein subjektive Selbstbewusstsein) zum Princip; sie stellt den Inbegriff des gemeinen Bewusstseins dar, ohne im mindesten Philosophie zu sein [1].

Unverkennbar hat Schelling durch »Bruno» die Abrechnung mit Fichte endgültig abschliessen wollen, und er spricht gegen Fichte seinen Wunsch aus, dass dieser das Gespräch aufmerksam lesen wolle. Eigentlich Neues wird aber von ihm nicht vorgebracht; nur ist diese Schrift gegen die »Darstellung» gehalten, nicht nur in der Form gewandter, sondern auch dem Gehalt nach tiefer in das Geistige und Erkenntnisstheoretische eingedrungen. Abgesehen von dem alten Gedanken, dass die Natur, inwiefern sie schön, auch wahr sei, finden wir auch hier keinen entscheidenden Schritt über die WL., wie sie billigerweise ver-

[1] A. a. O. S 327.

standen werden muss. Schelling legt sie für seine kritische Absicht zurecht als eine Idealisirung des gemeinen Bewusstseins und hat dann leichte Mühe, Fichte eines besseren zu belehren; was er aber als Eigenes vorbringt, sind entweder blosse Behauptungen, oder findet sich schon in der WL. Die sinnliche Natur, welcher Fichte, als einer todten Erscheinung, alle Wahrheit abspricht, wird auch von Schelling als nichtig aufgeopfert; die ewige Natur, welche er statt derselben fordert, ist auch Fichten bekannt als die intellektuelle Welt, nur nicht als eine Welt von Steinen, Bäumen, Dreiecken u. s. w., die dennoch von den in unserer Erfahrung vorhandenen Steinen u. s. w. gänzlich verschieden sein sollen, etwa wie bei Spinoza der Hund am Firmament vom Hunde auf der Erde, oder die Ausdehnung als Attribut vom modalen Körper verschieden sind.

In »Bruno« tritt gegen den formalistischen Naturalismus der »Darstellung« die Subjektivität (zum Behuf der Verständigung mit Fichte) wieder in den Vordergrund, indem das Absolute als die Idee, welche mit der intellektuellen Anschauung Eins ist, dargestellt wird. Die erstere Schrift verhält sich zur letzteren im Ganzen, wie das »System der Transscendentalphilosophie« zur »Einleitung« (oder zum »Entwurf«). Die intellektuelle Anschauung ist die absolute Identität als Form; die Idee ist dieselbe als Wesen; die Einheit beider (die Identität der Identität) ist an sich das absolute Erkennen; auf den Gegensatz des Unendlichen und Endlichen bezogen, ist sie das absolute Wissen oder die reine Ichheit, wie das Unendliche auf das Endliche bezogen das wirkliche Wissen oder die empirische Ichheit ist. Das Unendliche und das Endliche werden auch subjektiv gefasst als das Denken und das Anschauen. Nach dem Vorgange Fichtes setzt Schelling den Begriff (das Denken) als die unendliche Einheit, und die Anschauung als die Vielheit des Endlichen, welche den Umfang des Begriffs ausmacht. Das logische Begriffsverhältniss wird als metaphysisches Princip gedacht. Dem Inhalte nach ist der Begriff reine Einheit, dem Umfange nach Einheit in Mannigfaltigkeit. In ersterer Hinsicht ist er unendlich, denn Form und Inhalt sind bei ihm Eins; in letzterer ist er unendlich und endlich zugleich, denn jedes Moment des Umfanges ist endlich, der Umfang als solcher aber unendlich. Die reine Unendlichkeit

und die endliche Unendlichkeit werden ferner verbunden durch den Begriff des Organismus, welcher hier als die Organisation des Begriffs eingeführt wird. Der formale und der materiale Begriff sind derselbe Begriff, indem Inhalt und Umfang sich gegenseitig durchdringen, so dass der Umfang als Inhalt und der Inhalt als Umfang des Begriffs gedacht werden. Dieser selbst ist der Form nach das Denken, welches den unendlichen Reichthum seiner Bestimmungen zur Einheit begreift; dem Wesen nach ist er das Anschauen, dasjenige, wodurch das Denken sich bestimmt, das bloss Wirkliche, welches durch das Denken möglich wird (mit seinem Grund verbunden wird). Als die Einheit beider Ansichten ist der Begriff das Ganze der intellektuellen Anschauung. Jede aus dem Ganzen ausgehobene Bestimmung ist als Einheit blosser Begriff, als Vielheit blosse Anschauung, nur in dem Ganzen ist sie eine ewige Idee, welche die absolute Idee selbst in ihrer Individualität ist. So fruchtbar dieser Gedanke des organischen Begriffs auch sei, so ist er doch von Schelling nicht wissenschaftlich durchgeführt worden. Wir erkennen leicht die centripetale und die centrifugale Thätigkeit der früheren Schriften und das Problem, die reale Bestimmtheit in die ideale Thätigkeit zu übertragen. Selbst das Hineinziehen der christlichen Vorstellungsweise von der göttlichen Dreieinigkeit hilft nicht, denn der Vater, der nur durch den Sohn sich selbst offenbar wird, ist an sich nur die unbestimmte Möglichkeit, die blosse Potentialität, welche erst durch die Handlung oder den sich selbst bestimmenden und begrenzenden Willen (»den leidenden Gott») in die Wirklichkeit eingeführt wird. In der Entwicklung als Form des Ganzen spaltet sich die Idee in das unbestimmte (Denk-) Vermögen und die endliche Äusserung (abstrakte Denkbestimmung), welche als das Mögliche (Denkbare, das Wesen an sich) und das Wirkliche (das Merkmal) aus einander fallen. Das Wirkliche ist dann zufällig und endlich, denn es hat seine Möglichkeit (seinen Grund) ausser sich. Im Organismus sollen sie Eins sein, dieser ist aber als reeller Organismus, wie ihn Schelling darstellt, selbst an die Entwicklung gebunden.

Schelling schwankt zwischen dem transscendenten Standpunkt, auf dem alles in die absolute Idee aufgeht, und dem transscendentalen, der das Absolute als unendliches Vermögen

mit dem wirklichen Bewusstsein verbindet. Den ersteren kehrt er hervor, um den gordischen Knoten der WL. durchzuhauen, den letzteren, um zu zeigen, dass er die WL. in sein System aufgenommen und erweitert hat. Wenn er fordert, dass das Absolute von der Beziehung auf das Wissen gereinigt werden soll, weil dieses ebenso endlich wie das (sinnliche) Sein sei, so ist doch dieses Gleichsetzen des Wissens mit dem Sein kein Fortschritt über die WL., denn dasjenige, was das Absolute von der Beziehung zu dem Gegensatz des Wissens und Seins reinigt, ist nach Schelling das absolute Erkennen, welches doch mit dem Wissen näher verwandt sein dürfte, als mit dem (sinnlichen) Sein. Das Gleichstellen des Wissens und des Seins ist sowohl der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise Schellings, als der erkenntnisstheoretischen Methode Fichtes zuwider. Nach der WL. können weder das Kausalitäts- noch das Substantialitätsverhältniss (des Wissens und des Seins, des Ich und des Nicht-Ich) ausschliesslich festgehalten werden, denn das Ich ist weder rein theoretisch, noch rein praktisch. Das höhere ist aber das letztere; das Unbewusste soll im Bewusstsein aufgehen, eben weil dieses dem Absoluten (Ich, Wissen, Erkennen) näher steht; alles soll Funktion des Ich sein, oder das absolute Ich soll sein (nicht als sinnlicher Gegenstand, sondern als Intelligenz). Statt dessen sagt Schelling: das Absolute wird nur durch die Negation des Wissens wahrhaft erkannt. Nach Fichte ist die Form der Reflexion endlich; das empirische Ich kann sich dem reinen Ich durch Abstraktion nur ins Unendliche nähern, denn ihre Bedingung ist der Gegensatz des Wissens und des Seins; über der Reflexion steht das Absolute, aber nicht durch Erkennen, sondern durch blosses Denken fasslich, ohne alle Merkmale. Es ist kein grosses Kunststück sich im Erkennen auf den absoluten Standpunkt zu versetzen, wenn man nur die allgemeinsten Korrelationsbegriffe (Einheit und Vielheit, Wesen und Form u. s. w.) als die absolute Wahrheit darstellt, indem man von ihnen allen Gegensatz leugnet, ohne zu zeigen, wie sie als absolute Einheit denkbar seien.

Schwieriger ist es aber, aus dieser leeren Einheit die Erscheinung des Unwahren zu erklären. Schelling macht wiederholte Anläufe, zwischen Realismus und Idealismus schwankend.

Er ist nunmehr zu der Einsicht gekommen, dass die Antithesis eine ursprüngliche Thesis voraussetzt, die selbst nicht in den Gegensatz eintreten darf. Diese Thesis ist ihm das Absolute als Wesen, das mit der Form absolut identisch ist. Dennoch behauptet sich das Absolute als Wesen (wird sich als solches offenbar) erst durch den Gegensatz zur Form. Indem diese sich vom Wesen unterscheidet, spaltet sie durch ihren immanenten Gegensatz des Denkens und Anschauens die absolute Einheit in Seele und Leib. Nun besteht der unendliche Leib des Absoluten (der Raum, dem die Zeit als Seele einwohnt), als Organismus, aus Organen, die in ihrer eigenen Anschauung sich als einzelne setzen und dadurch auch das Denken in eine Vielheit von besonderen Ich'en zerlegen. Die Organisation des Absoluten ist also Grund der Individualität, und diese ist Bedingung des Bewusstseins. Der Organismus beschränkt sich selbst in seinen Organen, um bewusst zu werden; je grössere Beschränktheit, desto höhere Erkenntniss. Von dieser Seite hängt »Bruno» mit dem »System der Tr.-Philosophie» zusammen. Schon hier tritt aber eine andere Vorstellungsweise hervor, welche das Individuum sich selbst durch einen Abfall vom Absoluten setzen lässt. Die alte ionische Lehre von dem Abfalle der wirklichen Welt von der unendlichen Potentialität klingt da mit (nur dass hier als Idee gedacht wird, was dort als Chaos). Wir werden diese Ansicht bald ausführlicher kennen lernen.

Schelling geht von der Gegensätzlichkeit des Leiblichen (dem Aussereinandersein des Raumes) aus, um dadurch die geistige Individualität zu erklären. Leib und Seele sind realiter Eins; ihr Gegensatz ist nur ein ideeller, denn sie verhalten sich wie Anschauen und Denken. Wenn aber Cartesius meint: »mens est prior et notior corpore», so ist dagegen, nach Schelling, der Leib die unmittelbare Form des Selbstbewusstseins. Ueber die WL. will Schelling herausgekommen sein nicht durch diese Identität der Anschauung mit dem Leibe, d. h. durch seinen Realismus, sondern durch seinen objektiven Idealismus, d. h. seine Lehre, dass die Anschauung nicht vom Denken als blosser Gegensatz gesetzt sei, sondern in sich selbst denkend sei, wie seinerseits das Geistige nicht reines Denken, sondern auch Anschauung sei. Leib und Seele sind also von einander verschieden

nur durch das Ueberwiegen hier des Anschauens, dort des Denkens; von diesem (subjektiven) quantitativen Unterschied abgesehen, sind sie (objektive) an sich Eins. Der Leib ist also keine blosse Vorstellung des wirklichen Bewusstseins, sondern geht diesem als dessen Bedingung voraus und zwar als ein überwiegend anschauendes und daher unbewusstes Bewusstsein. Die WL. sei subjektiver Idealismus, weil sie in der Anschauung eine blosse antithetische Handlung des subjektiven Bewusstseins sähe. Dagegen ist aber zu erinnern, dass, nach der WL., die Anschauung eine synthetische Handlung derselben Faktoren, wie das Denken, ist. Produkt des subjektiven Denkens ist dagegen das Nicht-Ich, welches als Erklärungsgrund des (objektiven) Bewusstseins gedacht wird, und als antithetischer Begriff selbst nicht ein Ich sein kann. Der Leib ist Gegenstand des Anschauens und Denkens, oder eine durch das Denken auf das Nicht-Ich bezogene Anschauung, er ist aber nicht selbst das Subjekt des Denkens und Anschauens, denn nicht jede Form einer Entwicklung kann als deren durchgehendes Subjekt gesetzt werden, sondern nur die höchste. Schelling setzt den Leib als ein ursprünglich Endliches, welches in der Form des Absoluten, also in der theoretischen Idee, gegründet sei; die WL. dagegen setzt das Nicht-Ich nur in Bezug auf die Sinnenwelt und bezieht das endliche Bewusstsein überhaupt nur auf den kategorischen Imperativ. Die moralische Weltordnung ist, nach Fichte, die höchste Realität und als reine Aktuosität zu denken. Eine solche ist aber, nach Schelling, ohne Natur nichts. Er kann sein altes Vorurtheil nicht überwinden, dass die Synthesis das an sich Erste sei; er sagt wiederholt, dass das Erste im Absoluten sei, was in der Reflexion das Letzte. Nun geht die Reflexion von der reinen Ichheit zur Natur, um beide im Erkennen zu verbinden; diese Synthesis ist als Einheit der Form und des Wesens im Absoluten das Ewige. Die Idee ist an sich mit der Negation behaftet; die Differenz ist die Seele der Entwicklung und geht als der rothe Faden durch alle ihre Formen; sie findet sich in der Anschauung als Kausalität, im Denken als Begriffsverhältniss der Subordination (und Koordination), in der absoluten Form als Gegensatz des Denkens und des Anschauens, im absoluten Wesen als Gegensatz von Seele und Leib.

In den »ferneren Darstellungen» nimmt sich Schelling ordentlich zusammen, um das in »Bruno» dargelegte Verhältniss zur WL. eingehender zu erläutern, indem er zuerst die reine Vernunfterkenntniss der blossen Verstandeserkenntniss entgegensetzt. Die letztere ist ein Erklären nach dem Gesetze der Kausalität (des Mechanismus); sie reiht also nur Endliches an Endliches. Die erstere ist ein Beweisen nach den Vernunftgesetzen der absoluten Identität; sie ist als die durch sich selbst absolute Erkenntniss das Organ der wahren Philosophie, welche sich unmittelbar in den absoluten Indifferenzpunkt stellt. Die WL. sieht das absolute Bewusstsein (Erkennen) nur durch das Medium des im empirischen Bewusstsein vorkommenden reinen Bewusstseins und belastet es also gleich im ersten Auffassen mit dem Gegensatze des reinen und empirischen Bewusstseins, wodurch die allgemeine Einheit des Unendlichen und Endlichen auf einen einzelnen Fall eingeschränkt wird. Sie betrachtet das empirische Bewusstsein in der relativen Einheit mit dem reinen, statt es als empirisches zu vertilgen, um das absolute Bewusstsein eintreten zu lassen. Für das unmittelbare Bewusstsein hat das Absolute die Form der Ichheit; in der intellektuellen Anschauung verschwindet diese als besondere Form (relative Einheit des reinen und empirischen Bewusstseins). Diese Anschauung ist unmöglich für das empirische Ich, das durch sein Objekt verhindert wird sich in den reinen Indifferenzpunkt zu versenken. Nach der WL., sagt Schelling, muss der endliche Geist ein Absolutes als Ding an sich ausser sich setzen, um es wieder als Gedanke in sich hineinzuziehen. Diess ist aber kein Gegensatz, denn nur für mich ist etwas ausser mir; nicht in dem Cirkel des Ausser-mir- und des Für-mich-seins, sondern schon im Ausser-sich-setzen liegt die Beschränktheit des endlichen Geistes. Dieses Ausser-sich-haben des Absoluten ist aber nur ein Schein. Das Ich, welches ausser dem Absoluten gehalten wird, ist das schlechthin subjektive; in diesem, nicht in dem wahren Ich, hört das An-sich auf. Anstatt sich selbst zum Absoluten zu erheben, erklärt die WL. alles Bewusstsein aus einem ausser ihm Vorhandenen (»das Ich setzt durch ideelle Thätigkeit ein Nicht-Ich als Erklärungsgrund seiner eigenen Begrenztheit»); dieses Erklären ist aber selbst ein begrenztes Setzen, eine Cirkel-erklärung, die

auf einen unendlichen Progress führt, in welchem ein Nichts (das Ich) durch die Relation zu einem anderen Nichts (dem Nicht-Ich) Realität bekommen soll. Als Erklärungsgrund, d. h. als ein unter der Kausalitätsform durch Gegensatz Bestimmtes (als Ursache), ist das An-sich nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv Nichts (weder Ding an sich noch Noumenon). Die WL. sucht dennoch im absoluten Ich den Grund der Möglichkeit eines Einflusses auf das empirische Ich; jenes soll also dieses nicht zur Einheit zurückbringen, sondern ihm die höchste Entgegensetzung geben. An und für sich ist es nur der moralischen Erkenntniss zugänglich; die theoretische Spekulation wandelt es in ein bloss Ideelles (für das endliche Bewusstsein Gesetztes) um. Das Universum löst sich in eine moralische Welt auf, für welche die absolute Harmonie nur als Ziel eines endlosen Progresses vorgestellt wird. Dagegen giebt es kein anderes Mittel als mit Abstraktion von der Subjektivität der intellekt. Anschauung das Absolute an und für sich zu erkennen [1].

Schelling geht dann an den Beweis, dass es einen Punkt gebe, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst Eins sind. Das gewöhnliche Wissen ist ein im endlichen Dasein reflektirtes. Endlich ist es nur für uns und in der Entgegensetzung mit einem Unendlichen. Der allgemeine Gegensatz des Unendlichen und Endlichen ist im Bewusstsein durch den Gegensatz von Begriff und Objekt ausgedrückt. (Die Pflanze z. B. ist als einzelnes Ding beschränkter als ihr Begriff.) Die intellektuelle Anschauung ist das Vermögen beide zur lebendigen Einheit vereinigt (den Begriff im Objekt, die Indifferenz in der Differenz) zu sehen. Die mathematische Evidenz ist allerdings auch über den Gegensatz von Begriff und Objekt (Denken und Sein, subjektiver und objektiver Wahrheit) hinaus; die intell. Anschauung sieht aber allein die Evidenz in aller Evidenz (das rein Gewusste als solches in allem Gewussten, die abs. Einheit). Im Dogmatismus (in der Reflexionsphilosophie), der das Dasein Gottes ontologisch beweisen will, ist diese Idee vorhanden, hat aber den Gegensatz mit der subjektiven Erkenntniss nicht überwunden. Die Reflexion beruht als solche auf der Entgegen-

---

[1] Schelling WW. B. IV: 360.

setzung des Denkens und des Seins und kann diesen Gegensatz nur im Sein (in Gott), nicht im Denken (dem subjektiven Erkennen) aufheben. Kant, sagt Schelling, bemerkte dagegen, dass, weil die absolute Einheit des Denkens und Seins, als objektive Einheit, d. h. als blosses Sein, dem subjektiven Denken gegenüberstehe, folge sie aus diesem Denken, nicht als reelles, sondern nur als ideelles oder mögliches Sein, und seitdem hat man gegen alle positive und kategorische Erkenntniss des Absoluten die Identität als Verstandesprincip (den subjektiven Begriff) gesetzt. Ueber diesen Gegensatz von Denken und Sein (subjektiver und objektiver Einheit) ist der Kriticismus nicht heraus, also selbst nur ein in der Reflexion befangener, schlechter Skepticismus; der wahre Skepticismus ist gegen die Reflexion gerichtet, hat sich aber zur Spekulation nicht erhoben. Die absolute Erkenntniss erblickt die reine Wahrheit (die Evidenz in aller Evidenz), sie ist also die Idee einer absoluten Einheit der Realität und der Idealität. In allen Dingen ist mit dem Wesen (dem allgemeinen Begriff) die Form (das besondere Dasein) verbunden. Aus dem Wesen eines endlichen Dinges folgt nicht seine Form; das Wesen des Absoluten (d. h. sein Begriff absolut zu sein) ist aber zugleich seine Form, d. h. sein Besonderes (wie Kant sagte: die Idee Gottes ist Ideal). Das Absolute ist keinem »anderen Dinge» weder durch sein Allgemeines gleich, noch durch sein Besonderes ungleich [1].

Die intellektuelle Anschauung ist eine der Form nach absolute Erkenntniss, oder eine solche, in welcher das Absolute der Form nach ist. Infolge der absoluten Identität des Wesens und der Form muss das Absolute auch dem Wesen nach darin sein. Die formel absolute Erkenntniss ist die Erkenntniss des Absoluten selbst, denn die abs. Form ist das Absolute selbst. Es giebt also eine unmittelbare Erkenntniss des Absoluten, und sie ist der Grund der Möglichkeit der Philosophie. Diese Erkenntniss kann kein blosses Denken des Absoluten sein, denn in diesem sollen Denken und Sein einander gleichgesetzt werden durch Anschauen (nicht wiederum durch ein Denken), und die Anschauung soll dieser angeschauten Einheit nicht gegenüber

[1] A. a. O. S. 367.

stehen, sondern als Erkenntniss mit ihrem Gegenstande absolut Eins sein. In der intell. Anschauung wird also das abs. Erkennen als das Absolute selbst, und die Modi dieses Erkennens als die einzig wahren und realen Dinge erkannt. Von ihr ist jede Anschauung verschieden, in welcher von dem empirischen Subjekte etwas ausser der allgemeinen Form zurückbleibt, also auch jene Anschauung der Identität des subjektiven Subjekt-Objekts im Anschauen seiner selbst (welche sich von anderen empirischen Anschauungen nur dadurch unterscheidet, dass sie auf das Subjekt selbst, jene auf etwas vom Subjekte Verschiedenes gehen). Sie kann also aus keiner anderen Erkenntniss als letztes Resultat hervorgehen, durch Analyse ergründet oder aus moralischen Gründen geglaubt werden [1].

In der intellektuellen Anschauung ist das Absolute als Erkennen, welches als absolute Form vom Wesen des Absoluten nicht unterschieden, sondern das absolute Ich des Idealismus ist. In der WL. bestehe noch der formelle Gegensatz des Erkennens mit dem Absoluten, weil die Form als besondere, mit dem Wesen des Absoluten nicht identische, Form angenommen wird. In der Reflexion erscheint nämlich das abs. Erkennen als Einheit des Denkens und Seins, obwohl es an sich nur Einheit ist. Daher begreift die Reflexionsphilosophie die Idee des Absoluten als Einheit des Ideellen und Reellen, mithin als Synthesis. Wie das Licht über die Farben, so steht aber die abs. Form über den Gegensatz des Denkens und Seins; denn »substantia prior est suis affectionibus«. Der Form und dem Wesen nach (quantitativ und qualitativ) ist das Absolute nur Eines, also abs. Indifferenz der quantitativen und qualitativen Indifferenz. Die Form ist also quantitative und qualitative, d. h. reelle, Einheit; die Einheit in der Form ist das Reelle selbst. Ein Gegensatz in der Form wäre bloss ideel. Ein Erkennen, in welchem Sein und Denken entgegengesetzt sind, hat also nur ideelle Form (ist kein reelles Erkennen); wird dieser Gegensatz vertilgt, so ist das Erkennen reel, denn die Indifferenz in der Form (die Einheit des Denkens und Seins) ist zugleich die Identität der Form und des Wesens. Wie aber Denken und Sein in der

---

[1] A. a O. S. 372.

Form des Absoluten entgegengesetzt sein können, obwohl sie im Wesen absolut Eins sind, kann erst nach näherem Bestimmen der beiden Gegensätze erklärt werden. In der ursprünglichen Form können Denken und Sein nur an und für sich (idealiter oder dem Begriffe nach) als das Unbegrenzbare und das Begrenzbare entgegengesetzt sein; das Gedachte kann als endliches Sein (Gegenstand) vom unendlichen Denken sich unterscheiden, denn ob ein Begriff unter sich mehr oder weniger Arten oder Individuen fasse, hat auf seine wahre (subjektive oder ideelle) Unendlichkeit keinen Bezug. Das an und für sich (dem Begriffe nach, idealiter) Unendliche darf weder mit dem Imaginativ-Unendlichen (der »schlechten» Unendlichkeit einer unbegrenzten Reihe von endlichen Grössen) noch mit der Vernunft-Unendlichkeit verwechselt werden. Die letztere findet statt, wenn was von allen und für alle gilt (z. B. eine geometrische Konstruktion) als Allgemeinheit in einem Konkreten (in der Anschauung) dargestellt wird (die Evidenz überhaupt als z. B. geometrische Evidenz gedacht wird). Das Denken ist idealiter (als Begriff) unendlich; diese Unendlichkeit aber zum Princip der Spekulation und Produktion zu machen heisst die allertiefste Subjektivität zur Ursache der Substanz zu machen. Mit dem Denken ist das Sein realiter Eins, indem es nur ideel endlich, reel aber unendlich ist, wie das Denken seinerseits nur ideel unendlich, reel aber endlich ist. An eine andere Endlichkeit als die ideelle, welche in der nothwendigen Form des abs. Erkennens begriffen ist, ist nicht zu denken; die »wirkliche» Endlichkeit ist schlechthin nichts; die sogenannte reale Welt entsteht erst durch jene ideelle Endlichkeit (den relativen Gegensatz der Subjektivität und der Objektivität) nach den Gesetzen der Reflexion und hat auf das Absolute keinen Bezug, obgleich in ihm die Möglichkeit der Reflexion und der durch dieselbe abgesonderte Welt der Erscheinung vorherbestimmt sein muss[1].

Den Gesetzen der Reflexion zufolge ist jedes Ding in der endlichen Welt durch Zeit und Kausalität bestimmt; es ist durch etwas ausser ihm zum Dasein bestimmt, hat also seine Möglichkeit ausser sich; Form und Wesen sind also an ihm unterschie-

[1] A. a. O. S. 386.

den. Diese Gesetze haben aber an sich keine Wahrheit, denn sie drücken ein Sein ausser der absoluten Einheit, d. h. eine bloss relative Einheit aus. Wenn jedes Ding durch ein anderes bestimmt ist, so ist es nicht an sich selbst, und seine Gesetze gehören selbst zur Erscheinung. Die aus ihnen folgende reale Endlichkeit (die Zeit und die Kausalität) ist nicht die ideale (in der Form des abs. Erkennens gegründete) Endlichkeit. Nur durch die Reflexion wird die absolute Einheit im Denken zur Zeit, im Sein zur Kausalität; im Absoluten selbst ist nichts durch etwas ausser sich bestimmt, sondern alles reel und ideel, absolut und ewig. Dies gilt nicht nur von der Form, sondern auch vom Wesen; diesem nach sind also die Dinge Ideen. Was durch die Reflexion als Seele und Leib des Dinges getrennt wird, ist in der Idee Eins. Die wirkliche Seele des Menschen und sein Leib sind beide nur Theile der unendlichen Seele und des unendlichen Leibes, welche als Idee im Absoluten ohne Zeit verknüpft sind. In der Idee ist aber das wirkliche Ding nur potentialiter enthalten; es erhält Aktualität (die aber eine bloss ideelle ist) dadurch, dass es sich von der Idee absondert; es ist aber nur für und durch sich selbst davon abgesondert, und der höchste Uebergangspunkt aus der absoluten Identität in die Aktualität (die Realität der Erscheinung) ist die relative Ichheit, welche als Thätigkeit nie ausser sich selbst geht (mithin alle Absonderung nur in sich selbst setzt). Von der schlechthin realen ist also die erscheinende Welt absolut zu trennen. Sie als Produkt eines unbewussten aber nothwendigen Bewusstseins anerkennen und bei ihr (dem Endlichen) als Realität der Reflexion stehen zu bleiben ist unvollkommener Idealismus, denn die reale Endlichket hat keine Wahrheit. Wie das Absolute, das an sich reine Einheit ist, für die Reflexion als abs. Totalität (Einheit in Mannigfaltigkeit und Mannigfaltigkeit in der Einheit) sein könne, ist nur dadurch begreiflich, dass im abs. Erkennen das Reale und Ideale realiter Eins, idealiter entgegengesetzt sind. Das Absolute selbst geht nie aus sich selbst heraus, darum suchen wir in allem, was ist, die Vernunft; daher drückt die Materie und überhaupt Alles, was uns als Realität erscheint, das Wesen der Vernunft aus [1].

[1] A. a. O. S. 390.

Im Absoluten sind das Allgemeine und das Besondere nur ideel als Vorbild und Gegenbild unterschieden. Das letztere ist in eine Mannigfaltigkeit von Bildern oder Ideen ausgeprägt, deren jede das ganze Vorbild enthält, denn die reale Einheit wird als solche dadurch erkannt, dass ihre Form sich in eine Mehrheit von ideellen Entwürfen besondert. Indem aber das Ganze in ihr eingebildet wird, hören diese auf Bestimmtheiten zu sein; als solche sind sie nur Durchgangspunkte der philosophischen Konstruktion. Die Ieeen der Pflanze, des Menschen u. s. w. schliessen sich nicht gegenseitig aus, sondern jede ist das ganze Universum in der Form der Pflanze, des Menschen u. s. w.; jede ist Einheit und Allheit; erst in der Erscheinung setzt sich die Pflanze als besondere Form, der ihr Wesen ein Äusseres ist. Das Wesen der Pflanze kann nicht wieder die wirkliche Pflanze sein; diese ist absolut nicht-wirklich, weil sie an sich im Absoluten ist. Alle ursprüngliche Schematismen der Weltanschauung enthalten das Universum ungetheilt; der besondere Schematismus der Erscheinung als Abbild der Idee ist an sich nichts. Es ist daher nicht das Geschäft der Philosophie, die wirkliche Welt oder die Möglichkeit der Erfahrung zu deduciren; aber es ist gerathen alle Reflexionsbegriffe zu verzeichnen, damit jede besondere Philosophie, die einen widersprechenden (endlichen und unendlichen) Reflexionsbegriff oder eine relative Einheit zum Princip macht, sofort als unwahr sich herausstelle [1].

Für den Reflexions-Philosophen ist die absolute Einheit ein rein privatives Wesen (blosse Verneinung der Verschiedenheit des Wirklichen) oder die Nacht, in welcher er nichts zu erkennen vermag. Wie sich jene Nacht des Absoluten in Tag verwandle, will Schelling noch bestimmter zeigen. Das Wesen des Absoluten an und für sich ist die Nacht; seine Form ist der Tag, denn in ihr erkennen wir die Ideen, durch welche die absolute Einheit Totalität ist. Jede Idee ist für sich absolut; als absolute Form ist sie der abs. Gegenstand (Gott) selbst. Die Ideen machen ein System aus, denn indem sie von einander absolut getrennt sind, sind sie abs. Eins. Jede besondere Form (Potenz oder Grad) ist absolut, inwiefern sie mit anderen nichts

[1] A. a. O. S. 403.

gemein hat, sondern das Universum an und für sich ist. Die besondere Form aber als absolut (ab omni soluta) zu denken, heisst sie als besondere im Absoluten zu versenken. Es ist nicht genug, dass die Gegensätze nur überhaupt in einem allgemeinen Begriffe zur Einheit gebracht werden, sondern Alles muss nicht bloss durch das äussere Band des Begriffs (genetisch), sondern auch der inneren Substanz oder dem Gehalte nach (specifisch) identisch sein [1].

Die philosophische Konstruktion geht also von der abs. Einheit durch eine Mannigfaltigkeit von Potenzen oder Ideen zur abs. Totalität. Die Potenzen beschreiben dabei eine doppelte Reihe des Idealen und des Realen, deren Gegensatz nur dadurch möglich ist, dass das abs. Erkennen einerseits durch die Idee des Absoluten mit seinem Wesen als Form identisch ist, andererseits, von dieser Idee abgesehen, als nur formelle Absolutheit der Absolutheit an und für sich entgegengesetzt werden kann. Auch ausser der Philosophie giebt es ein absolutes Wissen (in anderer Erkenntniss), welches nicht die Realität des Absoluten selbst ist. Die Form kann als ideelle Bestimmung sich vom Wesen oder vom An-sich trennen; wodurch sie (das Wissen) in sich eine Realität setzt, welche allerdings der Grundform des Wissens (der Identität) unterworfen ist und nichts denn die abs. Realität enthält, aber in einer Verschiebung, so dass in ihr Allgemeines und Besonderes (Reales und Ideales, Unendliches und Endliches) sich nur dadurch decken, dass das Ueberwiegen des Einen in einem Fall durch das Ueberwiegen des Anderen in einem anderen Falle ausgeglichen wird. (Ueberwiegen ist ohne Theilbarkeit nicht möglich.) Wenn die Form (das Wissen) sich als Subjekt-Objektivität setzt, müssen also das Unendliche und das Endliche in sich Einheit und Vielheit begreifen und dies sowohl auf der subjektiven als auf der objektiven Seite. Das Unendliche in das Endliche eingebildet stellt sich als Möglichkeit (Grund von Realität) oder Natur dar (durch die Natur giebt sich die Einheit des abs. Wesens in einer Unterschiedlichkeit zu erkennen). Das Endliche in das Unendliche eingebildet stellt sich dar als absolute Thätigkeit (positive Ur-

[1] A. a. O. S. 411.

sache von Realität) oder Gott. Die erscheinende Natur ist das Abbild der ersten (möglichen) Natur; das Abbild Gottes ist die ideale Welt (die Geschichte). Im Absoluten (Ewigen) sind Natur und Gott Eins (»Deus sive natura»). In diesen beiden Welten wiederholen sich die drei Potenzen (das Unendliche im Endlichen, das Endliche im Unendlichen und alle beide im Ewigen, oder die Natur, Gott und das Absolute), aber in der Natur unter dem Exponenten der Endlichkeit, in der Geschichte unter dem Exponenten der Unendlichkeit. Die Potenz des Endlichen ist diejenige der Reflexion (das Allgemeine wird zum Besonderen gedacht); unter dem realen (endlichen) Exponenten ist sie (d. h. das in die Form eingebildete Wesen) leibliches Sein (in körperlicher Gestalt oder im Raume); unter dem idealen ist sie Wissen (in geistiger Gestalt, in der Zeit); — »ordo et series rerum idem est ac ordo et series idearum»). Die Potenz des Unendlichen ist diejenige der Subsumtion und giebt in derselben Ordnung das »unsinnliche Licht» und »Gott in eigener Gestalt» (d. h. den allgemeinen Mechanismus und die Freiheit, deren Erscheinungen der Raum und die Zeit sind). Die dritte Potenz ist die der Vernunft (der absoluten Gleichsetzung des Endlichen und Unendlichen) und giebt in derselben Ordnung den Organismus und das Kunstwerk (Vernunft und Einbildungskraft, deren Erscheinungen in der reflektirten Welt Wahrheit und Schönheit sind). Aus dieser Stellung Gottes und der Natur zum Absoluten erklärt sich das Verhältniss der Natur- und der Transscendental-Philosophie zum Identitätssystem. Die Naturphilosophie kommt zuerst, denn die Natur ist die Offenbarung Gottes; das Wesen (die Nacht) muss in die Form (den Tag) eintreten, ehe das Licht in die Finsterniss hineinleuchten kann. Nur durch die Pforten der Natur geht die Erkenntniss des göttlichen Princips ein [1].

In »Bruno» noch hob Schelling sein Einverständniss mit Fichte hervor; jetzt bekämpft er die WL. als eine unphilosophische Ansicht, welche sich für die einzig mögliche Philosophie ausgiebt, obgleich Fichte ihm wiederholt erklärt hatte, dass sie noch nicht, sondern erst durch die Synthese der intelligiblen

[1] A. a. O. S. 376, 424.

Welt abgeschlossen sei. Eben so schroff stellt Schelling sich Kant gegenüber und verwirft den Kriticismus als schlechten Skepticismus, welcher das Denken von der Anschauung absondert und daher das Absolute als etwas nur Gedachtes ansieht. Die kritische Aufforderung, die Möglichkeit der Erfahrung (oder der Wissenschaften) zu deduciren, weist er ab mit dem Bedenken, dass nur das absolute Erkennen Philosophie sei. Es muss ihm daher angelegen sein gegen Kant zu zeigen, dass die Philosophie möglich sei in dieser von Kant verleugneten Bedeutung. Er geht dabei von der Relativität des faktischen Wissens aus. Es giebt (ausser der Philosophie) ein absolutes Wissen (z. B. die Mathematik); dieses ist aber realiter nicht absolut (denn es bezieht sich auf einen besonderen Gegenstand, der das Wissen als solches nicht ausfüllt); es ist also kein reelles, sondern nur ein ideelles (formales) Wissen, also schlechthin nichts. An seiner Stelle tritt aber das reelle Wissen, in welchem Form und Wesen absolut Eins sind. Im faktischen Wissen hat sich die Form vom Wesen getrennt und dadurch ein Scheinwesen erzeugt. Das Abtrennen bringt nämlich mit sich eine Verschiebung der Form selbst oder des in ihr enthaltenen Denkens und Anschauens; das Anschauen wird sinnlich und deckt nicht mehr den Begriff; das Reale und das Ideale (das Objektive und das Subjektive) gehen aus einander. Dadurch tritt in beiden Theilbarkeit ein und damit verschiedene Fälle des Ueberwiegens des Einen oder des Anderen in ihren Synthesen; damit wird die Verschiedenheit der Potenzen gesetzt. Durch das Aufheben der Trennung der Form und des Wesens wird das absolute Erkennen hergestellt. Es wird also von Schelling kein neuer Inhalt des Wissens aufgezeigt, sondern nur jeder besondere Inhalt weggedacht; das empirische Bewusstsein wird durch absolute Abstraktion vertilgt. Dadurch sind wir aber nur zum ersten Grundsatz der WL. zurückgekommen. Das Absolute wird nicht dadurch, dass die Endlichkeit von ihm negirt wird, sofort als konkrete Totalität dargestellt, sondern nur gefordert. Die Konstruktion muss, sagt Schelling, um zur Totalität zu gelangen, durch das Endliche hindurchgehen; wenn dieses aber realiter oder schlechthin nichts ist, muss auch die so gewonnene Tota-

lität nur die Erscheinung des Absoluten sein; und so sind wir über die WL. nicht hinaus.

Die absolute Einheit ist aber, nach Schelling, nicht dieselbe, von der die WL. spricht. In der letzteren werden nämlich Denken und Anschauen nur durch Denken vereinigt; die abs. Einheit fällt also, als etwas bloss Gedachtes, in die Subjektivität. Dagegen muss sie objektiv gehalten werden, indem Denken und Anschauen durch die intellektuelle Anschauung vereinigt werden[1]. Die intellektuelle Anschauung der WL. ist nur ein Moment des Selbstbewusstseins (neben der sinnlichen Anschauung und dem Denken); gemäss der Aufforderung »denke dich selbst und siehe zu, was du dann denkst» soll das ursprüngliche und unbewusste Ich der intell. Anschauung denkend seiner selbst bewusst werden. Dann tritt aber eine Unmöglichkeit hervor dieses Ich rein zu halten; es trennen sich das Ich und das Denken, indem jenes nur ein Theil des Denkbaren überhaupt ausmacht; und die absolute Einheit beider bleibt nur ein Gedanke oder eine Forderung (subjektive oder praktische Idee). Das Sichsetzen als Sichsetzen enthält eine Restriktion des Setzens, wodurch dieses als endliche und unwahre Reflexion sich darstellt. Diese Endlichkeit alles wirklichen Setzens ist von Fichte zugestanden; die Reinheit und Absolutheit der intell. Anschauung giebt er auch zu, nur soll sie in der Philosophie mit dem Denken (nicht des Einzelnen, denn wer gerade jetzt sie denkt, ist gleichgültig) in das Verhältniss der Identität treten. Hier gehen aber die Meinungen aus einander. Nach Fichte ist die absolute Einheit nur auf praktischem Wege zu erreichen als Einheit von Freiheit und Gesetz; nach Schelling ist sie theoretische Wirklichkeit, wenn nur alles Subjektive und damit auch alles dadurch bedingte Objektive vertilgt werden. Er behauptet, dass nach dieser absoluten Abstraktion ein bewusstes Anschauen, dem das bekannte Kantische »Ich denke» sich nicht zugesellen könne, zurückbleibe (seine Philosophie wäre also »Philosophie eines Unbewussten»).

Nach Schelling ist das Ich der WL. das schlechthin Subjektive, weil es ausser dem Absoluten ist; und was sie als das absolute Ich setzt, ist nicht die absolute Einheit, sondern nur der

[1] Vergl. oben S. 278.

Grund des höchsten Gegensatzes (von Subjekt und Objekt) oder der Möglichkeit »des fremden Einflusses auf das empirische Ich». Die Endlichkeit des letzteren erklärt sie aus dem Setzen des Gegensatzes oder des Nicht-Ich, dieses Setzen ist aber selbst ein endliches und also unwahres. Dagegen bemerken wir, dass das (begrenzte) Ich der WL. nicht das rein Subjektive, sondern sich selbst Objekt ist; ferner dass es als endlich mit dem Absoluten nicht zusammenfällt; daraus folgt nicht, dass es schlechthin subjektiv, sondern gleicherweise dass es schlechthin objektiv sei; denn in Bezug auf diesen Gegensatz ist das Absolute, nach Schelling, indifferent. Das theoretische Ich schwebt zwischen Subjektivität und Objektivität, und das absolute Ich ist Bedingung der Möglichkeit dieses Schwebens, aber darum nicht dessen Realgrund, denn die Frage nach dieser hat die WL., durch die Berufung auf einen absoluten Zweck, abgewiesen. Das Setzen des Nicht-Ich ist als Gegensetzen der Form nach unbedingt, dem Inhalte nach aber bedingt, denn durch das Gegensetzen setzt das bestimmbare Ich eben sich selbst als bestimmt. Das Nicht-Ich ist nicht Real-, sondern Idealgrund des (endlichen) Bewusstseins. Das Substrat der Theilbarkeit wird durch die Formen der Antithesis und Synthesis zum Inhalt oder zur Totalität; dieser Process hat aber phænomenologische, nicht metaphysische Bedeutung. Schelling macht wiederholte Anläufe, die intellektuelle Anschauung zur metaphysischen Totalität zu erweitern, so hier durch den Begriff der Evidenz. Diese ist weder Begriff noch Objekt allein, sodern vereinigt beide nothwendigerweise, so dass sie sich nicht wie in der Erfahrung (dem gewöhnlichen Wissen) gegenseitig einschränken. Die Evidenz ist also der Begriff (das allgemeine Wissen) als durch sich selbst wirklich oder vollständig bestimmt (kein Gattungsbegriff als Korrelat von Arten und Individuen); sie ist ebenfalls das Objekt (das gewusste Besondere, der Gegenstand) als durch sich selbst allgemeiner Begriff (in einem Dreiecke oder einer Pflanze sieht die Evidenz die ganze Gattung als Individuum). Die intell. Anschauung ist, als reine Evidenz, absolute Einheit und Totalität zugleich oder abs. Idee. Das Absolute ist abs. Einheit von subjektiver und objektiver Wahrheit und hat also keinen Gegensatz ausser sich. Das gewöhnliche Wissen erhebt

sich auch zur Idee des Absoluten, aber ohne sich selbst darin aufzuheben. Es entsteht dadurch ein Gegensatz, in welchem die abs. Idee als bloss objektive Totalität das subjektive Wissen ausser sich lässt und also in Bezug auf dieses keine nothwendige Geltung bekommen kann, also nicht die abs. Totalität ist. Dieser Gegensatz muss aufgehoben werden entweder so, dass das Absolute in das subjektive Wissen als apriorische Idee (in der Weise Kants) hineingezogen wird, oder dieses Wissen im Absoluten aufgehoben wird. Die erste Erkenntnissart setzt in sich selbst den Gegensatz ohne ihn zu überwinden. Die absolute Idee ist nicht eigentlich im subjektiven Denken, sondern dieses ist in der Idee, welche selbst im Absoluten ist. Das gewöhnliche Wissen ist bedingte Erkenntniss, und nur ihrerseits ist das absolute Erkennen ihre Bedingung; an sich fallen sie nicht als Bedingtes und Bedingung aus einander.

Darin hat Schelling Recht, dass die intellekt. Anschauung als Totalität zu denken ist, und dass keine Frage nach ihrer Existenz erhoben werden kann, eben weil nichts zu ihr an sich hinzukommen kann, wenn ihr Begriff gleich im empirischen Bewusstsein sich als besonderen Inhalt darstellt. Dennoch ist diese Totalität (wie auch die Existenz) abstrakte Denkbestimmung des Absoluten, und der Kriticismus hat Recht, wenn er eine höhere Konkretion des Absoluten in der Anschauung fordert und gegen den Dogmatismus, welcher das Absolute als ein Ding (dessen Ansich das subjektive Wissen ausschliesst) betrachtet, die Subjektivität der Idee festhält. Die alte metaphysische Vorstellungsweise von der Realität ist auch bei Schelling beseitigt, indem er das Absolute als Erkennen oder Idee denkt. Unser Erkennen ist an sich absolut und hat ausser sich in der Wahrheit keinen Gegensatz, sagt Schelling und bleibt dabei; die WL. geht weiter, indem sie fordert, dass die fürsichseiende Intelligenz zur absoluten sich erheben soll. Nach Schelling ist das empirische Bewusstsein das absolute Erkennen selbst, indem es als Seele mit ihrem Körper in der Idee Eins ist. Ebensowohl wie das Bewusstsein, ist also das Dreieck oder die Pflanze das Absolute. Die ganze Welt bildet eine stetige Reihe von Potenzen, deren jede an sich die absolute Totalität ist und sie als relative darstellt. Durch diese Stetigkeit ist das Tiefste auch das

Höchste; das scheinbar Leblose und Unbewusste steigert sich selbst zum reinen Leben und Erkennen. Nach der WL. ist dagegen die Stetigkeit der Reihe unterbrochen; die Freiheit tritt, was auch Schelling in seiner »Transsc.-philosophie» anerkennt, durch einen Sprung in die Objektivität. Die sinnliche Objektivität kann desshalb nicht ohne weiteres, durch die Subjektivität hindurchgehend, sich zur Absolutheit steigern. Der Gegensatz der realen und der idealen Welt ist auch nach Schelling keine reine Koordination, sondern Subordination. Durch das Höhere hindurchgehend streift daher das Tiefere seine Eigenthümlichkeit ab; denn nicht dieses selbst, sondern das Höhere erhebt es über das eigene Maass und bildet es daher um.

Die intellektuelle Anchauung ist, nach Schelling, abs. Totalität einerseits als die abs. Idee, welche durch ihren Begriff (absolut zu sein) vollkommen bestimmt ist als dasjenige, was keine Existenz (kein Sein) ausser sich selbst hat; anderseits als die Evidenz der Evidenz oder die abs. Einheit des Denkens und Anschauens (das reine Selbstbewusstsein). Indem das Denken sich selbst denkt, giebt es sich selbst einen Gegenstand, also ist es Anschauung; indem das Anschauen sich selbst Objekt ist, verbindet es unmittelbar sein Mannigfaltiges, d. h. Subjekt und Objekt, zur Einheit des Begriffs. In der intell. Anschauung decken sich also Denken und Anschauen vollständig; das Allgemeine ist zugleich das Besondere, das Unendliche ist ohne Gegensatz das Endliche. Während nach der WL. das Ich sich selbst als in sich zurückgehende Thätigkeit nur im Gegensatze zu einer nach aussen gehenden setzen kann, so fallen hier sowohl Thätigkeit wie Gegensatz (des Inneren und des Äusseren, des Ich und des Nicht-Ich) weg. Statt der Thätigkeit bleibt der Begriff, welcher, als Anschauung, Denken und Sein (was nach der WL. als intellektuelle und sinnliche Anschauung, nach innen und nach aussen gehende Thätigkeit, im wirklichen Bewusstsein verbunden ist) vereinigt. Als das absolut Allgemeine (als Einheit alles Mannigfaltigen) zieht das Begriff das sinnliche Dasein in sich hinein, und von diesem Indifferenzpunkte aus gesehen, streift das Sinnliche seine Besonderheit als Äusseres und Bedingtes ab. Die intellektuelle Anschauung soll also, nach Schelling, einerseits, weil sie vom Subjekte überhaupt absieht, ab-

strakter als diejenige der WL. sein, andererseits aber, weil sie umfassender ist, auch mehr enthalten, also konkreter sein. (Das Nicht-Ich wird als Potenz in das absolute Erkennen eingezogen; was absolut erkannt wird, ist das Mögliche überhaupt, als reale Möglichkeit oder Vermögen gedacht.)

Wie ein Begriff, erst wenn sein Umfang sich in verschiedene Arten spaltet, als Gattungsbegriff gesetzt werden kann (indem der Umfang sich vom Begriffe unterscheidet), so wird das Absolute als Wesen (d. h. seinem Wesen nach als absolute Einheit) erkannt, erst wenn in seinem Selbsterkennen Denken und Sein unterschieden werden. Damit ist Schelling auf das in der WL. zergliederte Gesetz des Bewusstseins zurückgekommen. Der Gegensatz im Erkennen (zwischen Subjekt und Objekt) macht dieses selbst zum Glied eines umfassenderen Gegensatzes (zwischen Idee und Erkennen). Wenn Denken und Sein im Erkennen zusammenfallen, so geht das Erkennen, als Form, im Wesen auf, d. h. die Idee ist zwar an sich Erkennen und Erkanntes, aber nicht für sich selbst als Erkennen. Es ist aber fraglich wie das Erkennen, obwohl es an sich mit dem Gegenstande gänzlich zusammenfällt, dennoch faktisch für sich als blosses (ideelles) Erkennen sein könne. Schelling betrachtet diese Frage als in seinen früheren Schriften schon erledigt. Die ideelle und die reelle Thätigkeit verhalten sich wie das Unbegrenzbare und das Begrenzbare; dieses ist nur durch jenes möglich. Das Begrenzende muss auf sich selbst das Begrenzte beziehen, also sich selbst als das Unbegrenzte setzen. In dieser Beziehung ist aber das Unbegrenzte die allerdürftigste Subjektivität (denn an sich sind beide Eins und dasselbe), es hat nur die ideelle Unendlichkeit des leeren Begriffes; »der Sache nach» ist es aber endlich, denn es setzt sich als das Allgemeine, dem das Besondere (der Gegenstand) entgegensetzt ist. In derselben Beziehung ist das Begrenzte (Reale) das sinnliche Objekt, welches nur im Erkennen endlich ist; »der Sache nach» (potentialiter oder an sich) ist es aber unendlich. In der Sprache der WL.: die Reflexion ist an sich absolut frei, sie muss aber etwas Bestimmtes denken; das Gedachte als solches ist endlich, an sich ist es aber das Denbare überhaupt. Trotz des gewaltigen Ansatzes ist Schelling nicht über das Gesetz des Bewusstseins

hinausgekommen, nach welchem das Wissen, um sich als solches zu erkennen, das sinnliche Sein sich entgegensetzen muss, wobei Denken und (sinnliches) Anschauen geschieden werden; nur will er immer das gegensätzliche (sinnliche) Sein mit Haut und Haar in die Idee versetzen, während die WL. das absolute Sein des Wissens von der Sinnlichkeit rein halten will.

In der Schrift »Philosophie und Religion» (1804) führt Schelling die im »Bruno» angedeutete Erklärung des Endlichen durch einen Abfall aus, nachdem er zuerst die Identitätslehre sich für diese Absicht zurechtgelegt und gegen die kritische Ergänzung des Wissens durch den Glauben beleuchtet hat. Eschenmayer hatte über das Absolute des Wissens noch Gott als dessen höchste Potenz im Glauben gesetzt. Dagegen vertheidigt Schelling die absolute Totalität des spekulativen Wissens. Der Glaube ist eine Ergänzung des endlichen Wissens; unser Erkennen ist aber nicht das Erste, in welchem dann das Absolute gefunden werden soll, aber nicht gefunden wird; sondern das wahre Erkennen ist im Absoluten. In diesem Erkennen ist die Reflexion erloschen, denn wenn sie festgehalten wird, so ist das Absolute für das Erkennen ein Äusseres, das als Gedanke in das Wissen hineingezogen wird, aber dabei seine Absolutheit abstreift, wie Fichte gesagt hat: es ist nur da, wenn man es nicht hat, und es verschwindet, indem man es hat. In der Philosophie ist also die Idee des Absoluten das Erste und Unvermittelte; sie kann Niemandem durch Beschreibung beigebracht werden, denn jede solche ist bloss negativ und bedingt (bestimmt das Absolute durch Gegensetzen gegen das Relative oder dasjenige, dessen Sein durch den Begriff nicht vollständig bestimmt ist). Sie ist als intellektuelle Anschauung ursprünglich gegeben, aber nicht als die psykologische (empirische) Anschauung der selbstgeschaffenen Identität des inneren Sinns, sondern als das Wesen der Seele, welches das Absolute selbst ist. (Schelling meint also dasselbe was die WL. als die ursprüngliche intellekt. Anschauung des natürlichen Bewusstseins von der reflektirten, zum Bewusstsein gebrachten Anschauung des Philosophen unterscheidet.) Jede Form, in der das Absolute ausgesprochen wird, bezieht sich auf die Reflexion und zwar auf die drei Formen des Schlusses, indem es kategorisch als die

Negation des Relativen (alles Gegensatzes von Subjekt und Objekt u. s. w.), hypothetisch als das an sich gleiche Wesen (Position) alles Relativen, disjunktiv als die abs. Einheit, welche nicht aus Zusammensetzung oder Vermischung des Idealen und Realen entsteht, sondern jedes für sich und jedes ganz ist, bestimmt wird. (Dieser Gedanke, dass das Absolute auf völlig gleicher Weise durch jedes Glied der relativen Gegensätze ausgedrückt wird, soll der Fortschritt über die WL. sein, indem erst dann das Absolute als das nichts von sich Ausschliessende gedacht sei; dagegen gilt aber was Fichte von der Gleichstellung der Kausalität mit der Substantialität oder der Koordination mit der Subordination gesagt hat, aber von Schelling ignorirt wird.) Als das Einfache kann das Absolute nur angeschaut, nicht ausgesprochen oder beschrieben werden. Das Beschreiben in der Philosophie hat nur den negativen Zweck, die Anschauung des Absoluten von der Reflexion zu reinigen; erst mit der lebendig gewordenen Idee des Absoluten beginnt das eigentliche Philosophiren. (Im menschlichen Wissen ist das Absolute ein besonderer Inhalt neben dem Relativen oder dem sinnlichen Dasein; um an sich erkannt zu werden muss dieser Gegensatz und damit das Wissen als menschliches oder überhaupt endliches aufgehoben werden. Die Beschreibung oder Erklärung des Absoluten ist also nach Schelling kein Ableiten der absoluten Idee aus dem Bewusstsein, weil dieses an sich selbst nicht wahr ist.) Das Wahre und Evidente kann nur an der Wahrheit und Evidenz, welche von sich selbst klar und also das Wesen Gottes selbst sind, erkannt werden. Dieses Wesen ist die reine Absolutheit ohne alle weitere Bestimmung und seine Erkenntniss ist die einzig erste [1].

Das schlechthin einfache Wesen der intellektuellen Anschauung ist an sich nur ideel, denn es ist nur durch seinen Begriff; aus ihm folgt aber (dem Begriffe nach) die ewige Form: als das schlechthin Ideale unmittelbar (ohne Veränderung) ein Reales zu sein. Das Ideale ist das Erste; aus ihm folgt (»wie das Licht der Sonne entfliesst«) die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale; und aus der Form folgt das Reale

[1] Schelling WW. B. VI: 29.

selbst. (Wenn das Reale als Seele da ist, so treten die Form als das Wissen und das Ideale als das An-sich der Seele in sie hinein, so dass sie, sich selbst sub æternitatis specie anschauend, Gott selbst anschaut.) Wir haben also in der intellekt. Anschauung drei Momente zu unterscheiden, welche alle gleich absolut sind (nicht als Ursachen und Wirkungen nach einander folgen): erstens Gott selbst als das schlechthin Ideale, dann sein Gegenbild, das schlechthin Reale, als »ein anderes Absolutes, nur in anderer Gestalt», zuletzt die Absolutheit als die Form oder das Selbsterkennen, welches nicht als ein blosses Accidenz oder Attribut Gottes, sondern als ein Selbstständiges und selbst Absolutes zu betrachten ist. Das abs. Selbsterkennen ist kein Sich-Theilen oder Differenziren des Absoluten; das Spiegelbild ist kein Theil des abgespiegelten Gegenstandes, sondern mit ihm vollkommen identisch, und dennoch ein Anderes. Nur durch die Form oder die ideale Bestimmung ist das Reale ein Anderes als das Ideale; aber als ein Anderes (als Bild) ist es nicht das abs. Einfache selbst, sondern dieses (das Ideale) wird in besonderen Formen real (objektiv als Bild); und diese Formen (vom Wesen unterschiedliche Gegenbilder) sind die Ideen, von denen jede ein Universum für sich, und alle Eine Idee sind [1].

Um das abs. Selbsterkennen zu bezeichnen verschwendet Schelling, seiner Gewohnheit gemäss, bildliche Ausdrücke. Es ist eine ewige Umwandlung (nur keine Veränderung) der reinen Idealität in Realität, ein Uebertragen der ganzen Wesenheit des Absoluten auf das, worin es objektiv wird. Endliche Vorstellungen sind nur ideel, die Vorstellungen der Absolutheit sind aber ihrer Natur nach reel oder ein wahrhaft anderes Absolutes (d. h. die Reflexion giebt blosse Scheinbilder, sie spiegelt Dinge vor, die dem Erkennen entgegengesetzt und an sich davon unabhängig also widersprechend wären; das abs. Selbsterkennen giebt wahre Bilder, verdoppelt oder mannigfaltigt die Idee, aber mit der Einsicht, dass sie an sich nur Eine ist). Das abs. Selbsterkennen ist ein selbstständiges Produciren des Realen (aber ohne Kausalität), ein Hineinbilden oder Hineinschauen seiner selbst in das Reale, wodurch dieses auch selbstständig und, gleich

[1] A. a. O. S. 33.

dem Idealen (»dem ersten Absoluten»), in sich selbst ist (d. h. Produkt ist ohne Wirkung zu sein, d. h. nur dem Begriffe, nicht der Zeit nach Folge des Absoluten ist). Dieses Insichselbstsein des Realen (die Identität des Bildes) ist seine objektive Seite; wahrhaft in sich selbst, absolut und selbstständig ist es aber nur in der Selbstobjektivirung des Absoluten, also in der abs. Form und dadurch im Absoluten selbst, und diess ist seine andere, subjektive Seite. (Das identische Sein oder die Ureinheit muss im Erkennen und folglich im Erkennenden sein; als Bild muss es durch das Erkennen mit dem Abgebildeten (als Objekt mit dem Subjekte) Eins sein; es ist ganz real, nur inwiefern es ganz ideal ist.) Das absolute Wesen producirt das Reale als sein Bild, also als selbst etwas producirend (das Reale wäre nicht Bild eines Erkennenden, wenn es nicht selbst als erkennend erkannt würde; die Form des Subjekts soll auch Form des Objekts sein, oder das Erkennen soll nicht nur an sich sondern auch — durch eine zweite Reflexion — für sich sein). Aus diesem zweiten Produciren gehen die Ideen hervor, deren Ureinheit das Reale selbst ist (durch die zweite Potenz des Erkennens wird das Bild als Einheit in Mannigfaltigkeit von Potenzen erkannt). Von den Ideen gilt in Bezug auf das Reale dasselbe, was von diesem in Bezug auf das Ideale; sie sind in sich selbst, weil die Absolutheit des Realen in sie übergegangen ist; um in sich selbst (real) zu sein, müssen zie aber zugleich im Realen (ideal) sein, also mit der Ureinheit zusammenfallen (in jeder Selbstspiegelung ist die Identität und das Erkennen dasselbe). Wie das Reale, produciren wieder die Ideen, und ihre Produkte sind abermals Ideen, welche absolut sind und also selbst wiederum Ideen produciren, u. s. w. ins Unendliche (nach der WL.: die Reflexion hat an sich selbst keine Grenze; nach den früheren Schriften Schellings: die ideale Thätigkeit ist unbegrenzbar, weil sie keine Kausalität enthält, d. h. durch ihr Produkt nicht aufgehoben wird). Das Absolute producirt ins Unendliche nur Absolutes; nirgends findet da eine Verminderung oder ein Uebergehen in das Endliche statt. Die ganze absolute Welt, »mit allen Abstufungen der Wesen», reducirt sich auf die absolute Einheit Gottes und enthält demnach nichts wahrhaft Besonderes. Mit dem Absoluten hat also das erscheinende Universum keinen

stetigen Zusammenhang; sein Ursprung ist nur als Sprung, vollkomnes Abbrechen von der Absolutheit zu denken. Zu ihm hat die Philosophie ein nur negatives Verhältniss, indem sie beweist, dass es ein wahres Nichts ist; dennoch hat sie die Möglichkeit des Endlichen aufzuzeigen, denn diese muss im Absoluten vorher bestimmt sein [1].

Schellings frühere (spinozische) Lehre, dass jedes endliche Ding den Grund seines Daseins oder seine Möglichkeit nicht in sich selbst, sondern in einem anderen Endlichen habe, wird jetzt als Gesetz der Erscheinung dargestellt, und von der endlichen Seele wird erklärt, dass ihre Möglichkeit im Absoluten, der Grund des Daseins aber in ihr selbst liegen. Schelling führt diess so aus. Das Gegenbild (das erste Angeschaute) Gottes ist in sich selbst, selbstständig oder frei. Es wäre aber nicht wahrhaft frei, könnte es nicht »sich in seiner Selbstheit ergreifen» und vom ersten Absoluten trennen, um dadurch »als» das andere (zweite) Absolute zu sein. Dennoch ist es wahrhaft in sich selbst nur in der absoluten Form; seine abs. Freiheit ist also abs. Nothwendigkeit. (Nach der WL. ganz allgemein: die abs. Thätigkeit setzt eine Sphäre von möglichen Richtungen, ist aber nur als in sich zurückgehende absolut; nach der Sittenlehre: die abstrakte Freiheit setzt sich als vom Gesetz unabhängig, ist aber reale Freiheit, nur wenn sie sich selbst als Gesetz setzt; wenn sie den Gegensatz des Gesetzes od. die Willkühr setzt, hebt sie sich selbst auf; die sinnliche Freiheit ist nur formale oder erscheinende Freiheit.) Indem das Reale sich von der Nothwendigkeit trennt, um die Freiheit »als seine eigne Qualität» zu setzen, und dadurch das Unendliche in sich dem Endlichen unterordnet, hört seine wahre Freiheit auf, und es wird der rein endlichen (empirischen) Nothwendigkeit unterworfen (indem die durch das Ideale bestimmte Freiheit der Willkühr untergeordnet wird, verwirft die Freiheit jedes Gesetz mithin auch die Selbstbestimmung und wird blosse Kausalität). Diese erscheinende Freiheit ist das wahre Nichts und producirt deshalb nur Bilder ihrer eigenen Nichtigkeit, d. h. die sinnlichen und »wirklichen» Dinge, welche nur durch und für die von der Idee

[1] A. a. O. S. 38.

abgefallene Seele sind. Die abs. Form ist die Urvernunft; in ihr ist das Reale als die reale Vernunft, welche die Ideen erhält, als gefallene Vernunft (Freiheit) ist die Idee der Verstand, welcher aus sich die den Ideen entsprechenden Dinge producirt [1].

In Bezug auf das Absolute (Ideale) ist der Abfall ein blosses Accidenz; das Fürsichsein der Idee ist ihr Eintritt in das Nichts; nur ihr Ansichsein im Absoluten ist ihr wahres Leben. (Durch das erste Objektiviren des Idealen ist das Reale an sich da als Bild oder Vorstellung; durch das zweite Objektiviren setzt das Reale sich selbst als Idee oder Bild des Idealen und diese Handlung geht ins Unendliche fort als ein Ausprägen der Idee in besonderen Formen, die obwohl besondere, dennoch absolut sind. Diese Reihe der Objektivirung des Idealen wird abgebrochen, indem das Bild sich von dem Idealen losreisst und sich für sich selbst setzt als blosses Bild, das nichts Bestimmtes abbildet, oder als Freiheit, die nichts Bestimmtes will, und sich als Bild des Absoluten oder als Scheinbild setzt. Der Abfall hat also zwei Stufen: die ganz abstrakte und die formale oder sinnliche Freiheit oder das Sichsetzen als blosses Bild (Erkennen) überhaupt und als Bild der Sinnenwelt. Die letztere setzt die erste und diese wiederum die Selbstobjektivirung des Absoluten voraus; es findet aber zwischen ihnen keine mechanische Kausalität statt.) Der Abfall kann nicht erklärt werden, denn er ist ewig und absolut und «kommt aus Absolutheit», obgleich seine Folge die Nicht-Absolutheit ist. Das zweite Absolute (das Gegenbild) erhält vom ersten Absoluten (dem Idealen) die (reale) Freiheit und damit die Möglichkeit des realen Insichselbstseins (die Macht der abstrakten Freiheit). Wirklich in sich selbst (als Willkühr) ist es nur durch sich selbst, wie Fichte dieses Verhältniss gedeutet hat, wenn er das Princip des endlichen Bewusstseins in einer Thathandlung, nicht in einer Thatsache, setzt. Die Ichheit ist ihre eigne That, sie ist nur für sich, nicht an sich selbst. (Hier ist das Ich des dritten Grundsatzes, das Substrat der Theilbarkeit gemeint.) Die Ichheit ist das allgemeine Princip der Endlichkeit. (Am unorganischen Körper ist der Magnetismus, an den Weltkörpern — »den unmittelbaren Scheinbildern

---

[1] A. a. O. S. 43.

der Idee» — ist die Centrifugenz ihre Ichheit.) In ihrer wahren Absolutheit ist aber die Ichheit mit der Vernunft Eins, die Versöhnung der Ideen in Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit, durch welche jene sich in die Zeitlichkeit herablassen um in die Absolutheit wieder aufgelöst zu werden. Die Wiederaufnahme der Endlichkeit in die Unendlichkeit, d. h. die Sittlichkeit ist zugleich ein Uebergang des Unendlichen in das Endliche, d. h. Seeligkeit oder ein vollkommenes Insichselbstsein des letzteren. Gott ist, als Nothwendigkeit und Freiheit, die absolute Seeligkeit und Sittlichkeit. Die Individualität ist nur die Verwicklung der Seele mit dem Leib; indem die Seele in ihren Ursprung zurückgeht und vom Concreten sich scheidet, löst sich die Sinnenwelt auf und verschwindet in der Geisterwelt [1].

Je mehr in dieser Schrift die naturalistische Richtung durch das bei Schelling immer stärker hervortretende praktische Interesse verdrängt wird, um so mehr nähert sie sich der WL. Besonders tritt der fichtesche Gedanke von der moralischen Weltordnung hervor; ordo ordinans eoque ipso creans und ordo ordinatus treten hier als natura naturans und natura naturata auf; die sinnliche Natur hat moralische Bedeutung erhalten (als Folge dess Abfalls), indem ihre Formen oder Stufen durch die (moralische) Freiheit und die dadurch bedingte Schuld oder Reinheit bestimmt werden [2]. Noch kämpft aber in Schelling diese ethische (und akosmistische) Vorstellungsweise mit dem naturalistischen Pantheismus. Gott ist nicht mehr, wie in der »Darstellung», nur eine Potenz des Absoluten, sondern das Absolute selbst; sein Begriff schwebt aber zwischen theoretischer Immanenz und ethischer Transscendenz. Einerseits schaut er sich selbst an im Realen, welches zum Idealen sich wie Vorgestelltes zum Vorstellenden verhält; er denkt, und er denkt Etwas, nämlich sich selbst. Andererseits ist Gott, schon als ideal, Selbstanschauung, aber bloss theoretisches Selbstbewusstsein; darin liegt aber an sich ein praktisches Vermögen (als Macht, Seeligkeit und Sittlichkeit); und um dieses inne zu werden producirt er sein selbstständiges Gegenbild (das Reale). Nach Schellings älterer Vorstellungsweise war die absolute Produktion

[1] A. a. O. S. 56.
[2] A. a. O. S. 62.

rein immanent; der Weltprocess und die Geschichte waren die Selbstproduktion des göttlichen Selbstbewusstseins, und das Endliche als Fürsichseiendes war (wie die Starrheit der fichteschen Natur) blosser Schein. Jetzt ist das Reale allerdings die Selbstobjektivirung des Idealen; zur Absolutheit des Realen gehört aber noch, dass es vom Idealen sich abtrennt um sich selbst zu ergreifen. Die blosse Selbstobjektivirung des Idealen ist mögliche (theoretische) Realität; erst die zweite Selbstobjektivirung (des Realen), d. h. der Abfall, giebt die wirkliche (praktische) Realität. Ueber den Widerspruch, dass der Abfall nothwendige und ewige That, Ichheit oder Vernunft überhaupt, und dennoch ein zu strafender Sündenfall sei, halten wir uns nicht auf, sondern wiederholen nur Schellings Einwurf gegen die WL., dass das Setzen des Nicht-Ich, als selbst schon endlich, die Endlichkeit des Ich nicht erkläre; die Endlichkeit kann nicht Folge des Abfalls sein, denn dieser ist selbst schon endlich. Psychologisch betrachtet bezieht er sich auf einen Willen, welcher mit moralischer (abstrakter) Freiheit zwischen entgegengesetzten Bestimmungsgründen wählt und dabei den höheren dem niederen unterordnet. Bedingung des Abfalls ist also dass der Wille dem Absoluten einen relativen, möglichen Zweck entgegensetzt, und dieses Gegensetzen (Setzen einer Sphäre von einander ausschliessenden, möglichen Handlungen) ist dasselbe, was die WL. als Setzen des Nicht-Ich oder das Sichöffnen des Ich einem fremden Einflusse gegenüber bezeichnet. Der Wille unterscheidet seine Freiheit vom Gesetze, indem er diesem etwas entgegensetzt. Im Begriffe des Abfalls will Schelling den Grund der nach der WL. unbegreiflichen Schranken des Ich aufgezeigt haben; es liegt aber auf der Hand, dass wenn der Abfall selbst, als absoluter Sprung, unerklärlich ist, so ist auch die erste Endlichkeit (die Sphäre der möglichen Gegensätzen) immer noch unbegreiflich. Dennoch giebt Schelling eine Erklärung des Abfalls, indem er ihn von einer »mehr positiven» Seite als das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes darstellt. In der abs. Realität wären die Ideen ohne eigenes Leben; kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur giebt aber Gott das Reale in die Endlichkeit (»opfert es gleichsam»), und ruft damit die Ideen ins Leben, um sie als unabhängig existirende in die Absolut-

heit durch vollkommene Sittlichkeit aufzunehmen. Durch die ganze Lehre des Abfalls hat aber Schelling sein Princip untergraben. Als abgefallen, kann die Seele nicht unmittelbar (durch intellektuelle Anschauung) sich als mit dem Absoluten identisch setzen; die aufgehobene Identität kann nur durch die Geschichte, oder die sich successiv entwickelnde Offenbarung Gottes, hergestellt werden; vom Tode als der Befreiung von der Individualität oder der Verwicklung der Seele mit dem Leib wollen wir nicht reden.

Die letzte bedeutende Schrift, welche von Schelling selbst veröffentlicht worden ist und seinen letzten Standpunkt bezeichnet, nennt sich »Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände» (1809). Sie ist aber hauptsächlich eine neue Grundlegung des Systems durch Verschmelzung und Umarbeitung der Principien der Natur- und Transscendentalphilosophie und der Alleinheitslehre. Wir geben sie zuerst in kurzem Umrisse wieder, um dann ihre Bedeutung abzuwägen.

Die Freiheit ist, da absolute Kausalität in Einem Wesen allen Anderen nur unbedingte Passivität übrig lässt, mit der mechanischen Ansicht ebenso unverträglich, als mit einer leeren und starren Identität Gottes. Die Einheit des Identitätsgesetzes ist keine todte Einerleiheit, sondern schöpferisch, denn das Gesetz des Grundes ist ebenso ursprünglich wie das der Identität. Das Ewige muss also, so wie es in sich ist, auch Grund sein. Seine Folge ist als solche aber nicht dem Wesen nach abhängig, denn wäre das Folgende nichts als Folge, so wäre es nicht wirklich (d. h. so würde nur das Folgen selbst, aber nichts Bestimmtes, also nichts folgen; die Folge kann nicht Korrelat des Grundes sein ohne etwas an sich zu sein, denn was in einem Verhältnisse stehen soll, muss ein vom Verhältnisse unabhängiges Wesen haben). Durch diese Unabhängigkeit dem Wesen nach wird dennoch die Identität der Folge mit dem Grunde nicht aufgehoben, denn wäre das in einem Anderen Begriffene nicht selbst lebendig, so wäre nur die Begriffenheit, also nichts, begriffen. Was aus Gott folgt ist seine Offenbarung; diese muss aber an sich selbstständig sein und nur erzeugt werden (sonst ist sie kein Bild Gottes). Der Begriff einer derivirten Absolut-

heit ist der Mittelbegriff der ganzen Philosophie. Der Gedanke wird von der Seele erzeugt und ist in ihr, aber dennoch ist er eine für sich fortwirkende unabhängige Macht, die sogar ihre eigene Mütter bezwingen kann. Gottes Vorstellungen können nur selbständige Wesen oder Dinge an sich selbst sein; an sich ist aber nur das auf sich Beruhende, Wille, Freiheit [1].

Es genügt aber nicht Thätigkeit, Leben und Freiheit als das allein wahrhaft Wirkliche zu behaupten (wie Fichte), sondern es muss auch umgekehrt gezeigt werden, dass alles Wirkliche, d. h. die Natur oder die Welt der Dinge in der Freiheit gegründet sei, dass nicht allein, wie Fichte sagt, die Ichheit Alles, sondern auch dass Alles Ichheit sei; sonst ist der subjektive Idealismus nicht ausgeschlossen. Durch den Idealismus (Kants) ist die Freiheit als der positive Begriff des Ansich überhaupt bestimmt; dadurch ist aber nur der bloss formale Begriff der Freiheit gegeben. Ihr realer und lebendiger Begriff ist, dass sie ein Vermögen des Guten und Bösen ist. Von den in diesem Begriffe enthaltenen Schwierigkeiten werden alle Systeme getroffen. Wird die Immanenz aller Dinge in Gott angenommen, so muss das Böse entweder in dem Urwillen oder dem vollkommensten Wesen mit gesetzt, oder seine Realität, also auch die Freiheit, geleugnet werden. Wird die Transscendenz Gottes angenommen, so ist entweder Gott Miturheber des Bösen, wenn er im freien Handeln der Kreatur mitwirkt, also das Böse zulässt, oder ist das Böse blosse Negation oder geringerer Grad der Perfektion (Spinoza). Die Freiheit kann also aus Gott nicht abgeleitet werden, sondern muss eine von ihm unabhängige Wurzel haben. Diese Wurzel ist die Natur in Gott, denn ohne Natur ist Gott ein leerer Begriff; mit abgezogenen Begriffen, wie actus purissimus oder moralische Weltordnung, welche Gott recht weit von aller Natur entfernen, lässt sich aber nichts ausrichten. Seit Descartes hat die Philosophie keinen lebendigen Grund (ist sie zu abstrakt), denn die Natur ist nicht für sie vorhanden; nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie lässt sich die Ansicht entwickeln, welche dem Begriffe der Freiheit vollkommen Genüge thut [2].

[1] Schelling, WW. B. VII; S. 347.

[2] A. a. O. S. 356.

Der Ausgangspunkt, durch welchen die Naturphilosophie auf's Bestimmteste vom Wege Spinozas ablenkt, ist die Unterscheidung zwischen dem Wesen so fern es existirt und dem Wesen so fern es bloss Grund von Existenz ist, welche zugleich die Unterscheidung der Natur von Gott herbeiführt[1]. Gott muss den Grund seiner Existenz in sich haben, nicht als blosser Begriff, sondern als etwas Reelles und Wirkliches, also als die Natur. Diese ist nicht Gott absolut betrachtet, sondern ein von ihm zwar unabtrennliches aber doch unterschiedenes Wesen in ihm, denn Natur im Allgemeinen ist Alles, was jenseits des absoluten Seins der abs. Identität liegt. Die Natur und Gott erzeugen sich gegenseitig, denn die Natur geht, als Grund der Existenz Gottes, ihm als Existirenden voraus, kann selbst aber nicht als Grund sein, wenn nicht Gott actu existirt (d. h. allgemeiner: Grund und Folge oder Potentialität und Aktualität setzen als Korrelata sich gegenseitig voraus). Die Immanenz als ein todtes Begriffensein der Dinge in Gott ist völlig zu beseitigen, denn der Begriff des Werdens ist der einzige der Natur der Dinge angemessene. Als von Gott unendlich verschieden können aber die Dinge nicht in Gott, absolut betrachtet, sondern nur in dem, was Grund seiner Existenz ist (also in Gott, der nicht er selbst ist), werden. Dieser Grund ist Sehnsucht, Begierde oder unbewusster Wille, ein »wogend, wallend Meer«, das sich zu dem Verstande ahnend richtet, und dieser Sehnsucht entsprechend, die die ewige Einheit empfindet sich selbst zu gebären, erzeugt sich in Gott eine reflexive Vorstellung, durch welche Gott sich in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist der erste wirkliche, oder in Gott erzeugte Gott und zugleich der Verstand oder der selbstbewusste Wille, welcher mit der Sehnsucht zusammen freischöpfender und allmächtiger Wille wird, welcher in der anfänglich regellosen Natur als in einem Elemente bildet. Die Natur strebt sich zu verschliessen (d. h. sie will alles in der Potentialität zusammenhalten); der Verstand ist aber das in sie gesetzte Licht, das sie aus der Dunkelheit hervorhebt, indem er ihre Kräfte scheidet und dadurch ihre Einheit (die Idee oder den »verborgenen Lichtblick«)

[1] Vergl. oben S. 273.

offenbar macht, indem er Einzelnes und Begreifliches bildet (die Potenzen als besondere Formen der Natur entstehen lässt). Die getrennten Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der Leib (der Organismus) konfigurirt wird; die offenbar gewordene Einheit (»das lebendige Band») ist die Seele, welche als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen vom Verstande unabhängig bleibt, denn dieser hat sie aus einem von ihm unabhängigen Grunde nur hervorgehoben [1].

Infolge des Widerstrebens der Natur, welches nothwendig ist zur vollkommenen Geburt (d. h. ohne welches ein blosses Produciren aber kein Erzeugen stattfinden würde), scheiden sich ihre Kräfte nur stufenweise; bei jedem Grade der Scheidung entsteht aus der Natur ein Wesen, welches in sich ein doppeltes Princip hat: den aus der Natur stammenden blinden Eigenwillen und den aus dem Verstande stammenden Universalwillen, der jenem als blosses Werkzeug sich unterordnet. Im Menschen wird der innerste Punkt der anfänglichen Dunkelheit (d. h. die Sehnsucht als verborgene Einheit) »ganz in Licht verklärt», d. h. er hat selbstbewussten Willen, welcher zwar immer ein Partikularwille ist, aber als das Centrum aller anderen Partikularwillen (d. h. als der Gottesmensch) mit dem Urwillen Eins ist; und als diese lebendige Einheit ist die Seele Geist, d. h. Gott als actu existirend. Die Geburt des Lichtes (die Schöpfung) ist das Reich der Natur; die Geburt des Geistes (die Offenbarung Gottes) ist das Reich der Geschichte; beide erklären sich gegenseitig, denn in beiden finden sich dieselben Perioden (die Kosmogonie ist Theogonie, und umgekehrt; Bewusstsein und Selbstbewusstsein, theoretische Natur und praktischer Geist sind an sich Eins, was schon die »Transsc.-philosophie» gesagt hatte).

Der Geist ist lebendige Einheit von Natur und Verstand; wenn aber diese im Menschen sich vollkommen durchdringen, dann wird Gott als Geist nicht offenbar (er wäre nur das reine Selbstbewusstsein an sich); also muss der menschliche Geist sich vom Hintergrunde des reinen Geistes dadurch abheben, dass in ihm die Einheit zertrennlich ist, und diess ist die Mög-

[1] A. a. O. S. 362.

lichkeit des Guten und Bösen. Infolge des Widerstrebens der Sehnsucht kann der Mensch nicht ohne Rest in Gott aufgehen; durch seine Selbstheit ist er Persönlichkeit oder ein besonderer Geist, welcher als Wille über den Eigenwillen (die Natur) und den in der Natur schaffenden Universalwillen (positives Recht und Sittlichkeit) erhoben ist. Durch den Geist kann also der Eigenwille sich als Partikularwille vom Universalwillen trennen, und diese Trennung ist das Böse. Der menschliche Wille ist ein Band von lebendigen Kräften; wenn er als Centralwille im Grunde (in der Einheit mit dem Universalwillen) bleibt, so bestehen jene Kräfte in göttlichem Gleichgewicht; wenn er aber den Geist ausser dem Centralwillen zu gebrauchen strebt, dann weichen die Kräfte aus einander, und es entsteht ein falsches Eigenleben. Diese positive Verkehrtheit (»das Austreten aus dem Centrum in die Peripherie«) ist das Böse. Nach der gewöhnlichen Ansicht besteht die Freiheit in der Herrschaft des intellektuellen Princips über die sinnlichen Begierden, wobei das Gute aus reiner Vernunft und das Böse aus der Sinnlichkeit kommen. Aus den abgezogenen Begriffen des Endlichen und Unendlichen (Sinnlichkeit und Vernunft) folgt aber keine reale Freiheit; dazu gehört die Persönlichkeit, d. h. die zur Geistigkeit erhobene Selbstheit; sie ist das positive Wesen, das im Guten und Bösen wirkt, nicht ein Endliches oder Unendliches überhaupt [1].

Das Böse ist nicht nur im einzelnen Menschen wirklich, sondern ein unverkennbar allgemeines Princip und, als solches, zur Offenbarung Gottes nothwendig, denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil (Einheit nur in Streit) offenbar werden. Weil Gott nothwendig sich offenbaren muss, kann der Mensch als Geist nicht in der Einheit (»Unentschiedenheit«) bleiben. Es muss daher ein allgemeiner Grund der Versuchung zum Bösen sein. Als Geist ist Gott die reine Liebe, in der kein Wille zum Bösen sein kann. Vom Willen der Liebe muss aber der Wille des Grundes unabhängig sein, denn der Grund muss wirken, damit die Liebe reel existiren könne. Er muss, als Wille zur Offenbarung, die Eigenheit und den Gegensatz

---

[1] A. a. O. S. 372.

hervorrufen, den Eigenwillen der Kreatur erregen, damit der Geist als Wille der Liebe ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne. Ohne Eigenheit oder Selbstheit kein Geist; für jeden besonderen Willen ist aber der Centralwille verzehrendes Feuer; weil der Mensch um in ihm leben zu können aller Eigenheit absterben muss, so treibt ihn die Angst des Lebens aus dem Centrum, um in der Peripherie Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. Obgleich dieser Versuch »fast» nothwendig ist, bleibt doch das Böse immer die eigene Wahl des Menschen, welche aber weder als Willkühr, denn der Zufall ist unmöglich, noch als Prædetermination, sondern als eine innere aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Nothwendigkeit zu denken ist. Das intelligible Wesen jedes Dinges ist, wie Kant dargethan hat, über alle Zeit und Kausalität erhoben und geht als absolute Einheit den einzelnen Handlungen (dem Begriffe nach) vorher. Da die freie Handlung nothwendig eine bestimmte (gute oder böse) ist, so muss das intellig. Wesen selbst bestimmt sein, denn vom absolut Unbestimmten zum Bestimmten giebt es keinen Uebergang. Um sich selbst bestimmen zu können, muss es in sich schon bestimmt sein, aber nicht von aussen, sondern durch seine eigne Natur als das intelligible Wesen dieses Menschen. Diese Bestimmtheit ist nicht Negation, sondern Position des Wesens, und ihr gemäss muss das Wesen frei und absolut handeln, denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäss handelt. Die Handlung kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetze der Identität und mit absoluter Nothwendigkeit folgen; das Wesen des Menschen ist aber, wie Fichte gesagt hat, wesentlich seine That (kein todtes oder dem Menschen gegebenes Sein); Bewusstsein ist Sichsetzen, aber dennoch kein blosses Erkennen sondern Ur- und Grundwollen. Die freie Wahl des Menschen geht dem empirischen Bewusstsein vorher; die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, ist eine der Natur nach ewige und in Bezug auf das empirische Leben ganz von der Freiheit unabhängige That. Ueber dem Dünkel selbstgefälliger Sittlichkeit (dem Handeln aus Achtung vor dem Gebot) steht also die Religiosität, d. h. die Gewissenhaftigkeit oder die göttliche Unmöglichkeit der Erkenntniss zuwider zu handeln[1].

[1] A. a. O. S. 393.

Der Gegensatz des Guten und Bösen ist nothwendige Bedingung der Offenbarung Gottes; wenn diese aber seine freie und bewusste That ist, dann hätte er als sittliches Wesen das Böse gewollt. Um diese Frage zu entscheiden muss man festhalten, dass Gott kein logisches Abstraktum oder Gesetz, überhaupt kein unpersönliches Wesen, wie der Gott des reinen Idealismus oder Realismus, sondern lebendige Einheit von Kräften und die höchste Persönlichkeit ist. Als Persönlichkeit ist Gott die Verbindung zweier Selbstständigen, nämlich eines Grundes und eines Existirenden (eines realen und eines idealen Princips), zu einem Wesen oder zu einer Existenz; als das absolute Band (die lebendige Einheit beider) ist er der abs. Geist. Es sind also in Gott zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung: der Wille des Grundes, wodurch er geboren wird, und der Wille der Liebe (des Existirenden), wodurch er sich erst persönlich macht. Jener ist nicht bewusst, aber auch nicht völlig bewusstlos; dieser ist schlechthin bewusst und frei, und seine freie That ist die Offenbarung, und zwar in dem Sinne, dass alle ihre Folgen in Gott vorhergesehen worden sind. (Der göttliche Verstand ist der Deus implicitus, welcher in der Geschichte als Deus explicitus da ist.) Denn weil dem Willen zur Offenbarung der Wille des Grundes als ein auf das Innere des Wesens (die verborgenen »Eigenschaften» Gottes) zurückgehender entgegensteht, so entsteht in diesem Ansichhalten ein reflexives Bild des noch nicht explicirten Inhalts des Wesens, d. h. eine ideale Verwirklichung oder ein Vorhersehen dessen, was Gott wirklich werden wird. Aus der göttlichen Natur folgt also Alles mit absoluter, sittlicher (»wahrhaft metaphysischer») Nothwendigkeit, denn im göttlichen Verstande ist wie nur ein Gott (Deus implicitus), so auch nur eine Welt (Deus explicitus) möglich. Gott hat das Böse vorhergesehen und dennoch die Offenbarung gewollt, denn sonst wäre die Liebe nicht wirklich; das Ewige wäre dem bloss Zeitlichen geopfert; damit das Böse nicht wäre, müsste Gott selbst nicht sein. Was aber aus dem Willen des Grundes kommt, kommt nicht von Gott (absolut betrachtet), wenngleich es zu seiner Existenz nothwendig ist. Das Vollkomne kann nicht gleich von Anfang sein, denn Gott ist kein blosses Sein, sondern Leben; alles Leben hat aber ein Schicksal und ist dem Leiden

und Werden unterthan. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes ist die ganze Geschichte unbegreiflich. Der Grund muss frei wirken, bis Gott vollkommen aktualisirt (offenbar oder wirklich) geworden ist; dann wird aber das Böse vom Guten als gänzliche Unrealität, d. h. als reine Potentialität ausgestossen [1].

Der Geist ist die Identität von Grund und Existenz; aber er ist nicht das Höchste, sondern nur der »Hauch» der Liebe. Was war aber die Liebe ehe der Grund und das Existirende (»getrennt») waren? Sie war der Ur- oder besser der Ungrund oder die prädikatlose Indifferenz (das Nichtsein aller Gegensätze). Vom Ungrunde können Realität und Idealität (»Finsterniss und Licht») nicht als Gegensätze, aber wohl disjunktiv, d. h. jedes für sich, prædicirt werden, womit die wirkliche Zweiheit der Principien gesetzt ist. Wäre der Ungrund die abs. Identität von beiden, so wären sie in ihm zugleich, also Eins, und die Unterscheidung wäre eine bloss logische; aus der Indifferenz (»dem Weder—Noch») bricht aber die Dualität (»die etwas ganz Anderes als Gegenzatz ist») unmittelbar hervor, und die Unterscheidung ist eine reale, denn Gott ist in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze oder ein eignes Wesen. Weil das Reale und das Ideale im Ungrunde nicht zugleich oder Eins sein können, so theilt sich dieser in jene gleich ewigen Anfänge, damit sie durch Liebe Eins werden können, d. h. damit Leben und Liebe in persönlicher Existenz sei, denn die Liebe verbindet solche, die jedes für sich sein könnten und das eine doch nicht ohne das andere sein kann. Es ist also nur Ein Wesen, das im finsteren Naturgrunde und in der ewigen Klarheit waltet; in seinen zwei Wirkungsweisen scheidet es sich aber wirklich in zwei Wesen, nämlich als blosser Grund zur Existenz und als bloss ideales Wesen; nur Gott als Geist ist die absolute Identität beider, aber nur dadurch und insofern beide seiner Persönlichkeit unterworfen sind [2].

Die Abhandlung über das Wesen der Freiheit leidet an dem Grundübel aller wissenschaftlichen Arbeiten Schellings, an der Formlosigkeit. Er muss immer als ein geistreicher und scharf-

[1] A. a. O. S. 405.
[2] A. a. O. S. 409.

sinniger Deuker anerkannt werden; bei der Fülle der Gedanken hatte er aber nicht die Geduld der methodischen Arbeit. Er weiss wohl, dass jeder Begriff seine Bedeutung nur an seiner bestimmten Stelle bekommen kann; aber als wenn er mit dem System schon längst im Reinen sei, steht ihm die Bedeutung jedesmal im Voraus fest, und ihm ist nur daran gelegen bei Anderen »die Idee zu erwecken«. Deshalb ist ihm die Form des Gesprächs und die symbolische Darstellung die höchste, weil es hier nicht auf die Form des Beweises und des Begriffs, sondern auf den Inhalt oder »die alleinseeligmachende Wahrheit« ankommt. Wenn auch seine Gedanken viel Wahres und Anregendes enthalten, so haben sie noch nicht wissenschaftliche Bedeutung erhalten, sondern sind aus älteren und neueren Systemen und Bildungsformen aufgegriffen und in den allgemeinen Gedankengang der WL. eingepasst worden. Die Kritik kann sich daher nicht an einzelne Sätze Schellings halten, sondern muss die Grundgedanken unverrückt im Auge halten. Der Hauptschlüssel zum Verständniss der ganzen Leistung Schellings ist der Fichtesche Gedanke von der Einheit alles Wissens. Die WL. soll die Principien der übrigen Wissenschaften enthalten und begründen. Selbst steht sie aber auf einem ganz anderen Standpunkt als diese, nämlich auf dem transscendentalen, von welchem aus, was dem natürlichen Bewusstsein und den besonderen Wissenschaften als Ding an sich erscheint, als Erscheinung begriffen wird. Die Einheit der Wissenschaften ist also eine logische und subjektive; objektiv und real genommen wäre sie widersprechend, denn dann wäre die Erscheinung zugleich als Wesen gedacht. Schelling setzte sich aber die Aufgabe den transscendentalen und den empirischen Standpunkt zu verschmelzen, indem einerseits die Naturwissenschaft und die Geschichte bis zum Unbedingten, andererseits die transsc. Philosophie bis ins Konkrete der einzelnen Erscheinungen ausgeführt werden sollten. Die allgemeine Begründung dieser Verschmelzung geschieht durch den Begriff der Identität der Wahrheit mit dem Wirklichen, wie in der Streitschrift gegen Fichte (»Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre«, 1806) nachdrücklich hervorgehoben wird. Das System Fichtes, heisst es dort, ist nur in der Gestalt eines bloss sub-

jektiven Zusammenhanges aufgetreten; das Denken verhält sich als das einzige, auch nur scheinbar, Thätige in der Entwicklung, das Princip selbst aber, da es nur durch seinen Mangel wirksam ist, als das völlig Todte. Sein Princip, ein Vernunftwesen, welches bloss Bewusstsein und rein geistig sei, ist eine Abstraktion, die durch eine Andere, nämlich die nichtseiende Natur, ergänzt werden soll und daher nie die Totalität erreicht, welche schon im ersten Princip vorhanden sein muss. Wenn die Philosophie wahr ist, so muss das, wovon sie spricht, sein; von einer nichtseienden Natur kan der Philosoph also nicht sprechen. Die Natur ist der einzige Damm gegen die Willkür des Denkens und die Freiheit der Abstraktion; die Philosophie ist also wesentlich Naturphilosophie. Gott ist das Sein oder die Realität; die Welt, in welcher er die Wirklichkeit ist, ist die gegenwärtige und so genannte wirkliche, d. h. die Naturwelt. Wäre Gott allein in der Gedankenwelt, so wäre er nicht die Wirklichkeit überhaupt; es ist also in Bezug auf ihn kein Gegensatz einer ideellen und einer reellen Welt, eines Jenseits und Diesseits[1]. In der Streitschrift gegen Jacobi (»Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen» etc., 1811) sieht Schelling den Hauptgrund des Verderbens für den Theismus in der Meinung, dass Theismus und Naturalismus unverträglich seien. Der wahre Theismus muss selbst göttlich sein und kann daher nichts ausschliessen. Was die Realität betrifft, ist ihm der Naturalismus völlig æquipollent, d. h. hat er ganz gleiche und sogar frühere Ansprüche befriedigt zu werden. Wenn Theismus und Naturalismus von einander geschieden werden, so werden ein unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur gesetzt; nur zusammen bringen sie ein Lebendiges hervor. Dabei versteht aber Schelling unter Naturalismus nicht irgend ein auf die äussere Natur sich beziehendes System, sondern das System, welches eine »Natur in Gott» behauptet[2]; wodurch freilich die ganze Frage ins Wasser läuft, denn da hat doch der Theismus die empirische und dogmatische Ansicht der Natur ausgeschlossen, und der Grundsatz Schellings, dass in allem Wissen von dem Niederen zum Höheren fortgeschritten werden soll, ist aufgegeben worden.

[1] Schelling, WW. B. VII: S. 30, 47.
[2] WW. B. VIII: S. 62, 68.

In der Abhandlung von der Freiheit macht Schelling den Anlauf zu einer logischen Begründung seines Standpunktes, indem er neben dem Gesetz der Identität das Gesetz des Grundes als gleich ursprünglich stellt. Dem dritten Grundsatze der WL. wird also die gleiche Dignität wie dem ersten zugesprochen; die Identität muss, um lebendig zu sein, sich selbst in Grund und Folge theilen. Nach diesem Gesetze ist das Empirische mit dem Transscendentalen sowohl identisch als verschieden und in sich selbst abermals identisch und getheilt. Näher betrachtet sind sie dem Wesen nach identisch und der Form nach verschieden. Indem dasjenige, was über den Kategorien der Identität und der Relation steht, d. h. das namenlose Princip, sich als lebendige Identität setzt, geht das Transscendentale aus dem Empirischen heraus, aber nur als eine verschiedene Ansicht oder Form desselben Inhaltes oder Wesens. Es entsteht daher die Frage, wie das Wesen und die Form sich zu einander verhalten mögen. Der höhere Begriff, in welchem sie zusammenfallen sollen, ist die Indifferenz oder der Ungrund, welcher einerseits von dem Grundsein und damit von dem Gegensetzen der Form und des Wesens verschieden ist, andererseits aber in diesem Gegensatze als die absolute Identität (Kopula, lebendiges Band) verharrt. Der höchste Begriff ist also selbst schon durch Identität und Differenz bestimmt. Es versteht sich von selbst dass, wenn die Identität und die Differenz (das Grundsein) als Wesen und Form einander bedingen, so ist der Gegensatz für die Vernunft ebenso ursprünglich und wahr als die Einheit, oder wie Schelling kurz und bündig sagt, ist der Dualismus das Grundgesetz aller Wirklichkeit. Die Identität soll dennoch den Gegensatz unter sich als bewältigt halten, d. h. ihn als Einheit und Gegensatz zugleich setzen (wodurch aber der Widerspruch recht deutlich einleuchtet; das thetische Moment wird zugleich als antithetisches gesetzt). Der Gegensatz darf nicht vernichtet werden, denn er ist dem Leben und dem Erkennen wesentlich; nur durch ihn ist die Einheit ein Ganzes oder Totalität. Dies wird zuerst aus dem Begriffe des Bewusstseins dargethan. Das Bewusstsein ist nothwendig, denn alles wirkliche Sein ist Selbstoffenbarung. Ein Wesen, das bloss es selbst wäre, könnte nicht sich selbst offenbar werden; es ist also nur dadurch wirklich,

dass es ein Anderes ist. Die Existenz ist überhaupt das Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst als einem Vielen; sie enthält als Offenbarung Gegensatz, denn es ist so unmöglich ein Bewusstsein ohne Negation, als einen Kreis ohne Mittelpunkt zu denken. Alles Bewusstsein ist Koncentration; es enthält also eine verneinende, auf das Wesen selbst zurückgehende Kraft. Dasselbe folgt aus dem Begriffe des Lebens. Der abstrakte Begriff, welcher das Dasein ausser sich hat, ist unwirklich; alles Dasein ist aber Leben, und alles Leben geht von einem Zustande der Einwicklung aus, indem es sich selbst verwirklicht. Alles Leben ist causa sui und enthält also den Gegensatz von causa und causatum, welche nicht zusammenfallen können, denn dann wäre das Leben selbst aufgehoben[1].

Der wahre Begriff, sagt Schelling, hat das Dasein in sich, er geht als Leben aus einem inneren Grunde hervor; das Unendliche schliesst als lebendiger Begriff eine wahrhafte Endlichkeit in sich, ist aber selbst kein Entgegengesetztes, denn es steht als Ungrund ursprünglich über dem Leben und Erkennen oder dem Begriff. Der Gegensatz von Wesen und Form oder von Identität und Gegensatz soll, als Verhältniss von Ungrund und Grund, durch den Zweckbegriff aufgehoben sein. Der Ungrund theilt sich in das Potentielle und das Aktuelle (das Reale und Ideale), damit sie durch Liebe Eins werden sollen. Im Ungrunde können sie nicht zugleich sein, denn dann wäre ihr Gegensatz (logische Koordination) in der reinen Einheit aufgehoben, es wäre nichts. Der reale Gegensatz ist (das Verhältniss der Subordination) zwischen Grund und Folge als dem Potentiellen und dem Aktuellen, welche nur als Wirkungsweisen des Ungrundes (Sichverschliessen und Sichoffenbaren, centripetale und centrifugale Richtungen) verschieden sind. Der Urgrund muss wirken, damit Gott offenbar werde. Allem Wirken oder Grundsein geht also im Ungrunde der ursprüngliche Gegensatz von Vermögen und Zweck vorher; die Aktualität (das Licht oder der Begriff) ist in der Potentialität (Finsterniss, Sehnsucht) als Trieb ursprünglich enthalten. Wie die Potentialität nicht absoluter terminus a quo, so kann auch nicht die Aktualität absoluter terminus ad

[1] A. a. O. S. 27, 72, 78, B. VII: S. 52—59.

quem sein, denn wenn von ihr die Potentialität als das Nichtseiende gänzlich ausgeschieden wäre, dann wäre das Leben abgelaufen und der Geist in die absolute Identität übergegangen. Es muss also der Geist zwischen der abs. Indifferenz und der abs. Identität schweben, denn sonst wäre er Wesen ohne Form oder Form ohne Wesen. Das Wesen und die Form werden durch die Entwicklung nie völlig Eins, sondern müssen als zwei besondere Wesen (Natur und Geist) sich gegenseitig einschränken. Die Liebe, welche die höchste Einheit von Ungrund und Grund sein sollte, ist nur eine relative Einheit, und weil sie den höchsten Punkt der Schellingschen Spekulation bezeichnet, so hat diese sich über die Relativität nicht erhoben. Von ihr gilt gerade, was Schelling der WL. immer vorgeworfen hat, sie ist eine Theorie des Endlichen oder Relativen. Durch das Band Gottes mit der Natur soll die Persönlichkeit in ihm begründet sein. Infolge des Widerstrebens der Natur, welches dem Leben wesentlich ist, kann aber die niedere Potenz nie ohne Rest in die höhere aufgehen. Nur durch den allgemeinen Begriff der Potenz sind sie im Absoluten oder dem Wesen nach Eins; im Begriffe der Potenz liegt aber auch die Form, nach welcher sie verschieden sind. Diese Verschiedenheit soll zwar eine disparate sein, indem jede Potenz in sich absolut ist oder in ihrer Eigenart das Universale ausdrückt, sie ist aber eine disjunkte, denn die Potenzen bestimmen sich gegenseitig als Gründe und Folgen. Der Antagonism der Kräfte ist dem absoluten Leben wesentlich, denn nur im Streit ist die Einheit wirklich. Wenn streitende Kräfte als Organe wirken, kann ihrer Einheit keine absolute Macht zugeschrieben werden, sondern die Relativität ist das Absolute.

Man könnte erwarten, dass ein Denker, für welchen jeder Begriff nur an seiner Stelle Bedeutung hat, und der Dualismus als Grundgesetz der Wirklichkeit gilt, sich die Aufgabe stellen möchte, alle besondere Gegensätze von einer Urdisjunktion aus methodisch zu deduciren; das war aber nicht Schellings Sache. Bei ihm ist es immer derselbe Gegensatz, der auf allen Gebieten zum Vorschein kommt nur unter verschiedenen Benennungen. Er setzt gegen einander Producirendes und Produkt, Unendliches und Endliches, Eines und Vieles, Mögliches und Wirk-

liches, Wesen (Wissen) und Sein (Dasein oder Existenz), Unbewusstes und Bewusstes, Objekt und Subjekt, Anschauen und Denken, Sehnsucht und Verstand, Natur und Gott, Willen des Grundes und der Liebe; neue Begriffsbestimmungen werden aber nicht dabei gewonnen, sondern es ist überall der Gegensatz des Unvollkommenen und Vollkommenen, welcher mit dem Gegensatz des Realen und Idealen gleichgesetzt wird. Man hat in der Schellingschen Spekulation mehrere Standpunkte unterschieden; in allen seinen Schriften ist aber der (Fichtesche) Grundgedanke von der Potenzirung des Unbewussten zum Bewusstsein derselbe, wenn auch, je nach dem jedesmaligen Anlehnen an Spinoza, Plato, Plotinus, Böhme, griechische oder christliche Mythologie, ein anderer Gesichtspunkt in den Vordergrund tritt. Bei Schellings unglaublicher Nachlässigkeit und Genügsamkeit in der Durchführung seiner Gedanken ist es natürlich, dass im Einzelnen, wie in jeder Schrift für sich, so noch mehr zwischen verschiedenen Schriften, Differenzen hervortreten, ohne dass die Grundansicht wechselt. Schelling hat immer festgehalten, dass die Philosophie eine doppelte Reihe des Realen und Idealen bis zur absoluten Identität beider darstellt. Nachdem er in den naturphilosophischen Abhandlungen die reale Reihe der Natur und in der »Transscendentalphilosophie» die ideale Reihe des Geistes besonders konstruirt hatte, entwarf er in der »Darstellung» und den »ferneren Darstellungen» den Standpunkt der absoluten Identität. In den folgenden Schriften hat er von diesem Standpunkt aus das allgemeine Verhältniss der Potenzen und die besonderen Formen der ideellen Reihe noch tiefer darzustellen unternommen und dabei verschiedene Vorstellungskreise hineingezogen; der allgemeine Standpunkt ist aber derselbe geblieben, denn wenn er von Licht, Vernunft, Offenbarung oder Abfall spricht, so ist doch das Schema der mit innerer Nothwendigkeit sich trennenden und im Bewusstsein sich wieder herstellenden Einheit dasselbe.

In den Schriften der ersten Gruppe blickt die WL. immer hindurch. Princip und Methode sind dieselben; es wird aber mehr Stoff verarbeitet, was die äussere Natur betrifft ohne eigentlich philosophische Bedeutung, in Bezug auf die innere Natur und den Geist im Einzelnen oft gelungen, im Ganzen verfehlt.

Auf dem Standpunkte der abs. Identität hört die Vermittlung auf; alles Wahre ist gleich absolut und ursprünglich, und die Begriffsbestimmung hat nur die negative Bedeutung, das Endliche oder das Vorurtheil zu vernichten. Dann ist aber, wie Hegel gesagt hat, das Absolute der Gott des Orients mit unendlich vielen Namen, aber ohne Inhalt. Es wird zwar jeder an seine lebendige Anschauung verwiesen; wenn diese aber wesentlich durch die Erziehung vermittelt ist, so ist sie an das Vorurtheil und die Endlichkeit gebunden. Unverkennbar stammt diese Ansicht, nach welcher die Potenzen, als Ideen, gleich ursprünglich und absolut sein sollen, von dem Fichteschen Begriffe der moralischen Weltordnung, welche das ursprüngliche System ausmacht, in dem die Mannigfaltigkeit der Erscheinung gegründet ist. Wenn Fichte von ursprünglichen Trieben und Schelling von ewigen Ideen reden, so ist dennoch die Differenz nicht beträchtlich, denn diese Ideen beziehen sich als Seelen auf das Körperliche und Zeitliche. Durch die blosse Idee (die reine Vernunft oder die platonische Zahl) wäre die Welt ein mathematisches System, meint Schelling; das Zufällige in der Natur beweise aber, dass in der Schöpfung Freiheit, Geist und Eigenwille mit im Spiele waren. In jedem besonderen Naturleben sei Begierde und Trieb nichts Hinzugegebenes, sondern das Schaffende selber[1].

Auf Fichte weist auch derjenige Gedanke zurück, welcher vorzugsweise die Originalität Schellings beweisen sollte und wohl am meisten zu seinem Erfolge mitgewirkt hat, dass nämlich die Philosophie in der Natur ihren lebendigen Grund habe, und dass sie seit Descartes abstrakt und todt sei, weil die Natur für sie nicht vorhanden war. Im Grunde hängt er mit dem Gedanken von der Einheit des transscendentalen und des empirischen Wissens zusammen; inwiefern aber hier von der Natur überhaupt die Rede ist, stammt er aus der Sittenlehre Fichtes, nach welcher das blosse Denken, als für sich selbst unwirklich und willkührlich, an ein von ihm unabhängiges Reales, d. h. an die Natur, gebunden sein muss. Dieses Denken ist aber nicht, wie bei Schelling, das absolute Denken oder das ursprüngliche Sichsetzen der Intelligenz, sondern das subjektive Denken, welches einen Gegen-

[1] Schelling WW. B. VII. S. 376.

satz schon hat. Wenn die Intelligenz in Denken und Sein gespaltet ist, dann ist die bewusste Reflexion ohne eine von ihr unabhängige Natur nicht möglich; sie kann wohl von ihr abstrahiren, aber die Abstraktion setzt dasjenige, wovon abstrahirt wird, voraus. Die Differenz zwischen Fichte und Schelling in diesem Punkte trifft nicht die Subjektivität der Reflexion, sondern den Begriff der Natur, scheint aber auch hier grösser zu sein, als sie in der That ist. Schelling definirt die Natur als dasjenige, was jenseits des abs. Seins der abs. Identität liegt, oder vom Standpunkte des Menschen ausgedrückt, was für uns diesseits der seienden abs. Identität liegt. Diese, als das absolute (subjektive) Sein (d. h. Gott als Subjekt), ist ein Jenseitiges, also ausser und über der Natur oder der nicht-seienden Identität. Die Wahrheit der Natur ist Gott, und als etwas Anderes als Gott ist die Natur nichts; die wahre Natur ist nicht die Sinnenwelt, sondern die Welt der unsinnlichen Anschauung. In ihr stellt die Naturphilosophie unmittelbar das Positive dar ohne Rücksicht auf den Raum und das übrige Nichtige; sie sieht z. B. im Magnet nichts als das lebendige Gesetz der Identität, im Raum ausgesprochen aber nicht getrübt (d. h. die Negation des Raums ist nur Mittel des Bewusstwerdens); im chemischen Process ist das eigentlich Seiende nicht die Materie als solche, sondern das lebendige Band oder die Kopula der beiden Elektricitäten. Fichte verwirft die Natur als Ding an sich oder todtes Sein, deducirt aber aus der Grundform der endlichen Intelligenz die Vorstellung eines solchen Seins. Schelling geht noch weiter, indem er den Dingen, als das sinnliche Reale betrachtet, alles Sein, ausser im willkührlichen Denken, abspricht. Was Fichte (äussere) Natur nennt (d. h. Kraut, Gras, Steine u. s. w.), ist für Schelling Nichts; die wirkliche Welt ist für ihn ungebrochen und farblos. Dem wahren Physiker, sagt er, ist das Vernunftlose ein Gegenstand der Behandlung und keineswegs der Erkenntniss; als Wissender opfert er das Nicht-Seiende, zu dem er als Techniker im Verhältniss steht, damit das Seiende in seinem wahren Wesen verklärt werde. Die Natur, welche durch ihre sinnlichen Qualitäten besondere Sinnesorgane und ein (subjektives) verknüpfendes Denken voraussetzt, fällt in eine Region, wo das Absolute nicht ist. Die wahre Natur ist das System

unsinnlicher und unendlicher Potenzen (als Magnetismus, Licht, Pflanze u. s. w.); die Beispiele oder besonderen Gestalten dieser Potenzen (dieser Magnet, diese Pflanze u. s. w.) sind das in ihr Unwahre. Die Differenz lässt sich also dahin formuliren, dass Schelling den Kategorien der äusseren Natur, d. h. dem Inhalte der Naturwissenschaften, absolute Bedeutung zuschreibt, ihren Gegenständen oder der auf das sinnliche Bewusstsein sich beziehenden Natur aber alle Wahrheit und Nothwendigkeit abspricht; während dagegen Fichte diese Kategorien mit ihren Gegenständen in das Gebiet des natürlichen Bewusstseins als bloss relatives Sein verweiset, ihnen aber hypothetische Nothwendigkeit (Beziehung auf den absoluten Endzweck) anerkannt [1].

Nachdem in Schellings regressiven Schriften die Konstruktion der Potenzenreihen, und in den Schriften der zweiten Gruppe die Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit der Potenzen in den Vordergrund getreten waren, vereinigt die letzte Schrift (über die Freiheit) diese beiden Gesichtspunkte in einem allgemeinen Umrisse. Die einzelnen Potenzen werden hier als aus den früheren Schriften bekannt vorausgesetzt. Die Konstruktionen der Materie und des Selbstbewusstseins werden in einer Handlung verbunden, indem der Ungrund sich ursprünglich in die gleich ewigen Anfänge der Natur und des Verstandes theilt, als Wille überhaupt aber beiden gemeinschaftlich bleibt. Nach dem alten Schema ist der Wille als Sehnsucht Thesis, als Verstand Antithesis, und als Geist Synthesis. Jede Stufe oder Potenz des Willens wiederholt dieselbe lebendige Polarität. Die Sehnsucht spaltet sich als Wille zur Offenbarung und Wille zum Beharren im Grunde (die centrifugale und centripetale Richtungen), welche im Verstande vereinigt werden. Dieser ist aber zugleich die Antithesis der Natur und enthält, wie diese, in sich selbst den Gegensatz zweier Richtungen; das System der Ideen ist, als ideale Welt, Bild der Natur oder stellt den Inhalt der Natur vor, der Verstand ist aber nicht selbst als Einheit in die Vorstellung eingetreten (ist nicht selbstbewusst), er spiegelt nur das ab, was Gott werden soll, aber nicht ist; er enthält also den Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit (Sollen und Sein). Diese Gegensätze werden

[1] Schelling WW. B. VII. S. 64, 90, 96, 100. B. VIII. S. 25–6.

im Begriffe des Geistes verbunden, denn dieser ist, als Leben, Natur und Verstand zugleich und verbindet, als real-ideale Potenz, Idee und Gegenstand. Selbst spaltet er sich aber in den Eigenwillen und den Centralwillen. Der erstere ist als die höchste Stufe der Natur der Mensch; der letztere ist als die höchste Stufe der Geschichte der Gottmensch; beide werden in der Liebe synthetisch verbunden. Diese ist der lebendige Gott, der als Gottmensch mit dem Menschen und durch diesen mit der Natur Eins ist.

Die Liebe, und mit ihr das ganze System, kann von zwei Gesichtspunkten angesehen werden, einmal als Endglied eines dialektischen Processes, in welchem alle Gegensätze als endliche aufgehoben und die reine Einheit wieder hergestellt werden, dann als Resultat einer Entwicklung, in welcher das eine Glied des fundamentalen Gegensatzes sich von dem entgegengesetzten reinigt. Der letztere ist der für Schelling bestimmende. Objekt und Subjekt, Unbewusstes und Bewusstes oder Potentialität und Aktualität stellen in ihrem Kampfe eine Reihe von Formen dar, welche durch das Uebergewicht des Einen oder Anderen bestimmt sind, bis zuletzt das Eine das Andere völlig überwunden. Die Frage, ob das Vollkommene oder das Unvollkommene vorhergehe (d. h. ob der Process Involution oder Evolution sei), beantwortet Schelling dahin, dass das letztere nothwendig sei, denn aus einer ganz klaren und durchsichtigen Intelligehz habe diese verworrene Welt nicht entstehen können[1]. Wenn die Liebe die reine Aktualität ist, dann muss von ihr alle Potentialität als reines Nichtsein ausgeschieden sein. In ihr ist die Natur als etwas der absolut seienden Identität Jenseitiges untergegangen. Von dem absoluten Standpunkte aus ist sie als das Jenseitige nichts; nur vom Standpunkte des Menschen aus (d. h. in der Entwicklung) trennt sich ein Diesseits von einem Jenseits; für den Menschen ist diess abs. Sein ein jenseitiges, eben weil er mitten im Gegensatze steht; nur durch und für ihn ist die Natur als faktische Erscheinung da, und nur wenn er mit »der Formel seines Bewusstseins» sich in die abs. Identität versetzt, ist diese ein Jenseitiges. In der Entwicklung ist die reine Aktualität so

[1] WW. B. VIII. S. 67.

wenig denkbar, wie die reine Potentialität. Wenn Gott causa sui sein soll, muss er etwas vor sich (jenseits seiner selbst) haben; die Aseität ist das Tiefste, Verborgene in Gott, das mit Bewusstsein nicht gedacht werden kann. Dem Bewusstsein geht also, nach Schelling, ein Unbewusstes, dem Sittlichen ein Nicht-Sittliches, dem Begriffe nach vorher; das Unvollkommene kann als Bedingung des Vollkommenen durch dieses nicht aufgehoben werden. Der Mensch ist das Ganze, welches alle Stufen der Natur und des Geistes in sich ewig begreift, und in ihm sind Natur und Gott nur Momente. Durch das Widerstreben der Sehnsucht kann der Mensch nicht ohne Rest in Gott aufgehen; wie er ebenfalls um der Offenbarung willen in die reine Natur nicht versinken kann. Als Ganzes ist er aber immer unvollkommen, denn er bekommt nie seine Bedingungen vollständig in seine Gewalt, er ist nur der Resultant streitender Mächte. Er kann seine Selbstheit nie zum vollkommenen Actus erheben; schon das Streben darnach ist das Böse. Die überwundene, zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit wäre das Gute, dann wäre aber die Einheit verschlossen; wenn der Mensch in der Liebe reine Potenz oder Idee ist, dann ist Gott nicht wirklich. Der Mensch kann also nicht in der »Unentschiedenheit» bleiben, sondern muss als besonderer Actus sich immer wieder auf den Standpunkt des freien Entschlusses, zwischen Gutem und Bösem schwebend, stellen [1].

Dass mit dem Naturalismus Schellings eine wahrhaft praktische Philosophie unverträglich ist, braucht kaum bemerkt zu werden. Die Theogonie ist Kosmogonie, das sittliche Leben ist nur bewusster Naturprocess, in welchem die Freiheit unmöglich ist, weil alles relativ und mit Nothwendigkeit vorherbestimmt ist. Es hilft nicht, dass eine moralische Nothwendigkeit postulirt wird, denn das Leben steht unter dem Schicksal. Im Menschen handelt der gute oder der böse Geist, denn er ist dieser Mensch gerade durch das Uebergewicht der Potentialität oder der Aktualität, und sein Eigenwille ist nur sein Begriff als Naturkraft. Die That, wodurch das zeitliche Leben bestimmt ist, ist eine ewige That; daher wenn das zeitliche Leben von Gutem und

[1] Schelling WW. B. VII. S. 359, 399–400.

Bösem gemischt ist, so muss dieselbe Mischung schon als ewige That vorausgesetzt werden, wobei statt der Freiheit die ursprüngliche Relativität des Willens angenommen ist [1]. Wenn das Gute das Nicht-gute »finden» muss, dann ist das sittliche Leben nur ein Kampf zweier Mächte, die einander weder hervorbringen noch vernichten können. Die Liebe soll zwar beide sich unterlegen und Alles in Allem werden, sie hat sich aber nie als moralischer Wille über seine entgegengesetzten Bestimmungsgründe erheben sollen, denn sie ist nur die letzte Potenz der Selbstoffenbarung der Natur, also nur der höchste Gegensatz der Natur. Wie, theoretisch betrachtet, die absolute Anschauung, als objektive Natureinheit das subjektive Bewusstsein ausschliesst, so schliesst, praktisch betrachtet, die Liebe als subjektive Einheit die Natur oder das Bewusstlose von sich aus. Weil Schelling von einem ursprünglichen Gegensatz ausgegangen ist, kann er das Absolute nie erreichen.

[1] A. a. O. S. 389.

DRITTER THEIL

DIE LETZTE FORM DER WISSENSCHAFTSLEHRE

Indem wir uns jetzt zu Fichtes letzten Vorlesungen über die WL. hinwenden, betreten wir einen wenig gebahnten Weg, welcher ungewöhnliche Schwierigkeiten bietet. Gereizt durch die allgemeine Verkennung seines Standpunktes, vertiefte er sich immer mehr in die Vorfragen der WL. über die verschiedenen Richtungen in der Spekulation. Es war ihm nicht daran gelegen, in stetig fortschreitender Gedankenreihe das System selbst darzustellen, sondern einen intuitiven Gesammtbegriff des transscendentalen Standpunktes bei den Zuhörern zu erzeugen. Er kommt daher immer auf denselben Punkt zurück, um ihn durch verschiedene Wendungen zu beleuchten, wobei er die begriffliche Strenge des Ausdrucks fast absichtlich vermeidet. Die rhapsodische und excentrische Weise Schellings hat auf Fichtes sonst so einfachen und sachgemässen Stil einen unheilvollen Einfluss gehabt. Fichte hat wohl seinem Nebenbuhler an »Genialität» nicht nachstehen wollen und daher eine verkünstelte Terminologie so wie das von Hegel gerügte »Philosophiren in Præpositionen» nicht gescheut. Bezeichnungen aber wie Licht, Sehen, Bild, absolutes Durch, Von-sich u. s. w. können wohl zur Abwechslung in dem freien Vortrage benutzt werden, dürfen aber nicht die begriffliche Sprache gänzlich verdrängen. Dazu kommt, dass die in Fichtes »Nachgelassenen Werken» veröffentlichten Darstellungen der WL. aus seinen Vortragsentwürfen und nachgeschriebenen Kollegienheften zusammengestellt sind, wobei irgend ein unwissender Abschreiber oder Setzer den schon mangelhaften Text stark korrumpirt hat, so dass das Ganze oft einer verworrenen Zeichnung gleicht, in welcher zwar bedeutungsvolle Züge auf ein geistreiches Ganzes hinweisen, aber nur mit Mühe sich verfolgen lassen. Im Folgenden geben wir eine gedrängte Uebersicht der WL. aus d. J. 1812, genügend um die spätere Weise

Fichtes kennen zu lernen. Allerdings bietet die WL. vom J. 1804 viele Vorzüge, denn sie ist ausführlicher und dabei fasslicher gehalten; es ist aber die Meinung aufgekommen, dass in ihr Fichtes letzter Standpunkt noch nicht zum völligen Durchbruch gekommen sei, und der Raum gestattet uns nicht hier den Beweis zu führen, dass der Standpunkt in diesen beiden Darstellungen wesentlich derselbe ist.

Fichte leitet, wie gewöhnlich, seine Darstellung v. J. 1812 mit dem Feststellen des Begriffs der WL. ein, sie ist Wissenschaft von den Gesetzen des Wissens. Was unter dem Gesetze steht (das eigentlich Reale) ist, wie das Gesetzlose (Zufällige), nicht deducirbar, sondern kommt nur im wirklichen Wissen vor. Zum formalen Wissen verhält sich die WL. wie die Vorstellung zum Objekte. Sich selbst kann aber das Wissen nicht unmittelbar als Thatsache beobachten, denn das wirkliche Wissen geht unmittelbar auf ein Objekt, nicht auf sich selbst. Die WL. ist also ein blosses Bild des wirklichen Wissens, oder dessen vom Sein unabhängiger Begriff. Damit sind im Wissen zwei Sphären gesetzt, das faktische Wissen, dem sein Gesetz verborgen ist, und das transscendentale Wissen, dem alles Gesetz durchsichtig ist. Jenes wird dem freien Ich zugeschrieben; dieses wird aber nicht von uns gemacht, sondern es macht sich selbst, wobei das freie Ich nur die Aufgabe hat sich leidend an die sich machende Evidenz hinzugeben, um sie zu fassen und zu einem sich stets erneuernden Besitzthume zu machen. Dieses Fassen ist ein Umfassen, d. h. ein Aufnehmen der Gesetze in das Ganze des Bewusstseins. Die WL. ist allerdings reine Einheit, denn sie ist der Begriff des Wissens überhaupt in seiner absoluten Einheit; der Eine Begriff muss aber, um ganz erkannt zu werden, durch ein vollendetes System der Mannigfaltigkeit durchgeführt werden, denn nur an seinen Folgen wird er in seiner vollendeten Kraft dargestellt. Die WL. ist Ein Gedanke, welcher sich zur Mannigfaltigkeit entwickelt, indem der Begriff des Einen Wissens analysirt wird, und die Deduktion ist die Bethätigung des Gesetzes auf einzelne Fälle, an welchen es offenbar wird.

Das gewöhnliche Wissen macht sich selbst ohne darüber zu reflektiren, und darin besteht seine Realität; die WL. dagegen macht dieses Sichmachen des Wissens sichtbar [sie ist

demnach nur die Nachkonstruktion der ursprünglichen Konstruktion]. Das faktische Wissen sieht nur den Gegenstand, nicht sich selbst. So wie man sich über dieses Wissen erhebt, tritt das Wissen selbst hervor als Gegensatz des Gegenstandes. Dann entsteht Zweifel, denn vor dem Gegensatze tritt der Zusammenhang zurück, und die Realität wird zerstört. Darum hat die Naturphilosophie die Maxime, sich über das faktische Wissen nicht zu erheben; sie will über das Wissen nicht reflektiren und verwirft die WL. als nihilistisches Reflektirsystem, denn wenn man nur nicht reflektirt, so ist das Absolute da. Dagegen ist die WL. die durchgeführte Reflexion, welche das Wissen als absolute Erscheinung zuletzt auf reiner Realität gründet. Indem sie alle äussere (fertige) Realität vernichtet, beweist sie die Realität des Wissens selbst.

Zur Verständigung über die WL. dient ferner die Darlegung ihres Verhältnisses zum System Spinozas. In diesen beiden Systemen ist das Sein die absolute Negation des Werdens, mithin Einheit und Selbstständigkeit. Spinoza sieht aber nur das Sein (das Absolute); die WL. dagegen reflektirt über unser Denken des Seins und stellt demnach das Sein als Gedanken dar. Das Sein wird gedacht als absolute Einheit; ausser ihm ist also seinem Begriffe nach kein Sein; der Begriff selbst ist aber als Faktum ausser ihm. Es liegt also ein Widerspruch vor zwischen dem Inhalte und der Form dieses Gedankens. Für Spinoza verschwindet der Begriff aus Unbesonnenheit, denn er glaubt das Sein selbst unmittelbar zu haben; dennoch kommt auch bei ihm der Widerspruch vor, indem er ausser Gott ein faktisches Sein (die Welt als ein Mannigfaltiges von Ausdehnung und Denken) anerkennt. Gemeinsame Aufgabe ist es also diesen Widerspruch zu lösen. (Schelling löst ihn nicht, sondern bestreitet nur das Reflektiren; das giebt aber Mysticismus, welcher sagt »Alles ist in Gott», ohne zu zeigen *wie*.) Neben dem absoluten Sein, welches seinem Begriffe nach, als nicht nicht-sein könnend, nothwendig ist, steht demnach ein faktisches Sein, welches ist, weil wir davon wissen (die Welt bei Spinoza, der Begriff nach der WL.). Jenes schliesst das Werden aus; dieses wird in der Einsicht erzeugt, ist also Faktum, welches weggedacht werden kann. Der Widerspruch wird nicht gehoben,

sondern geschärft, wenn man dem faktischen Sein den Karakter des absoluten Seins mittheilt, entweder so dass das Absolute sich wiederholt (verdoppelt), also nicht wandellos ist, oder so dass es in sich selbst ein Mannigfaltiges und insofern Faktisches ist. Den letzteren Ausweg nimmt Spinoza, indem er aus der Empirie das Denken und die Ausdehnung als Grundformen des Absoluten abstrahirt. Dann ist aber das Absolute durch diese Grundformen bestimmt und zerfällt in zwei Absoluta: ein bestimmendes Gesetz und ein bestimmtes Sein; das Sein ist also nicht durch sich selbst, sondern durch die Nothwendigkeit seiner Natur. Die WL. spricht dem faktischen Sein die Form des absoluten Seins ab und legt ihm eine durchaus entgegengesetzte Form bei. Ausser dem Einen Sein ist Nichts [für das Denken], aber ausser dem Sein ist sein Bild [für die Anschauung]. Die Form des faktischen Seins ist nicht Sache des Denkens, sie muss sich finden (gegeben werden) in der Anschauung; nur der Gegensatz mit dem absoluten Sein lässt sich denken. Erscheinung (Bild oder Begriff) ist Dasein; das Absolute ist Sein. Jene ist durch ihren blossen Begriff Nichtsein (in sich zufällig), aber durch Anknüpfung an das Absolute ist sie nothwendig zufolge ihrer Wirklichkeit (auf den Kredit des wirklichen Seins). Das Absolute ist in sich nothwendig und wird zufolge seiner Nothwendigkeit als wirklich erkannt. Die Seele der WL. ist der Satz: ausser dem Absoluten ist sein Bild da, weil es nun einmal da ist. Dieser absolut bejahende Satz stützt sich auf Fakticität. Die WL. hat den Beweis zu führen, dass alles Dasein Gottes Erscheinung ist; sie kann aber die unendliche Fakticität nicht erschöpfen, also muss sie das Gesetz aller Fakticität aufstellen.

Die Eine Erscheinung ist zugleich ein Mannigfaltiges, denn sie hat die doppelte Form des Seins und des Erscheinens. Erstens tritt das Absolute in die Erscheinung ein, ganz so wie es in sich ist; zweitens erscheint die Erscheinung, setzt ein Bild ihrer selbst oder bildet sich. Sie spaltet sich demnach in Urbild und Abbild. Als Urbild ist sie Nichts durch sich selbst, weder lebendig noch selbstständig, sondern sie ist, wie sie ist, durch Gott, unveränderlich und Eins; als Abbild ist sie durch sich selbst als ein sich abbildendes (schematisirendes, also kein reales oder schöpferisches) Leben. Sie drückt nur das Urbild aus, d. h.

macht es durch den Gegensatz des Werdens (der Mannigfaltigkeit) offenbar; sie hat also Zweck und Gesetz vom Sein, nicht von sich selbst. Sie erscheint sich als Erscheinung des Absoluten. Dieses Sich-erscheinen (die Reflexion oder die in sich zurückgehende Form, d. h. das Ich) ist das Objekt der WL. Diese stellt nur die Form dar mit Abstraktion von dem, was das sich Erscheinende an sich sei, mithin von der Realität, in Bezug auf welche sie an das Leben verweiset, nur fragend, *wie* die Erscheinung sich erscheint. Die faktische Erscheinung hat also die reale Wahrheit, welcher die WL. die Klarheit giebt. In jener erscheint sich die Erscheinung nach ihrem Gesetze und geht in diesem Akt auf; in dieser erscheint sie sich als sich erscheinend, mithin nicht als fertiger Zustand des Bewusstseins, sondern als Process oder ideales Wissen, in welcher die Realität verloren geht. Die WL. stellt nicht das Leben selbst, sondern nur seine Gesetze dar, d. h. sie setzt das Leben nur hypothetisch (wenn die Erscheinung sich erscheint, so muss sie so und so sich erscheinen). Dennoch machen wir nicht mit Freiheit die WL., sondern indem die Evidenz uns ergreift, stellt sich das faktische Wissen durch sich selbst in uns dar.

Die Einleitung zur WL. giebt ihr Grundlage und Objekt. Die WL. ruht auf dem Wissen als Faktum; sie hat keinen realen Begriff vom Absoluten, aus welchem die Erscheinung abgeleitet werden könne; sie folgert nur, dass die Erscheinung, als in Bezug auf sich selbst zufällig, ein Anderes voraussetzt, durch welches sie absolut (nothwendig) ist, und dass, wenn das Absolute wirklich erscheint, so ist die Erscheinung in dem absoluten Sein gegründet. Innerhalb der Erscheinung folgert sie aber direkt aus der Ichheit, unabhängig von der Fakticität. Soll das Absolute erscheinen, so muss die Erscheinung sich erscheinen als Gegensatz des Absoluten, d. h. als Erscheinung; und soll die Erscheinung sich erscheinen, so muss das Absolute ihr gegenüber erscheinen [1].

(Grundbegriffe der WL.) Das Absolute erscheint unmittelbar in der Erscheinung, welche also schlechthin durch Gott ist, was sie ist. Ihr selbst kommt ein ideales Leben zu; sie bildet sich ab oder erscheint sich und bekommt dadurch ein Verhält-

[1] N. W. II. S. 316–46.

niss zu sich selbst. Wir haben also in der Erscheinung Eins, dem etwas erscheint, und Eins, das erscheint; jenes ist das Bild des Absoluten (das Urbild), dieses ist das Bild des Bildes (das Abbild). Beide sind Eins, d. h. dieselbe Erscheinung, nur durch die subjekt-objektive Form unterschieden. Was im Subjekt ist, ist auch im Objekt, und umgekehrt; denn die an sich Eine Erscheinung erscheint sich selbst in dieser Duplicität der Form.

(Deduktion der Fünffachheit in der Form der Erscheinung.) Das Erscheinen ist ein fliessender Akt (Thätigkeit), welcher durch das Sicherscheinen eine feste, durchaus bestimmte Form als Erscheinung erhält. Das Erscheinen bezieht sich auf sich selbst (spaltet sich in Subjekt und Objekt oder Sehen und Gesehenes), und nur durch dieses Sicherscheinen hat es Dasein als Erscheinung. (Das Erscheinen macht das »Sich» ursprünglich und schöpferisch; es richtet sich nicht auf ein Subjekt als eine vorhandene Substanz; es wird durch kein Sein an sich bestimmt.) Die Erscheinung setzt sich, indem sie sich in Subjekt und Objekt spaltet. Dabei sieht aber das Subjekt nicht sich selbst als Subjekt, sondern nur das Objekt, mithin ein unbestimmtes (gegensatzloses) Bild. Die Erscheinung erscheint sich aber des Absoluten wegen (als sein Gegensatz oder Offenbarung); es muss also in ihr eine Bestimmtheit — der Unterschied von formalem und qualitativem Sein — hervortreten. Das Bild des bloss formalen Seins, wodurch die Erscheinung den Gegensatz des Absoluten bildet, ist Begriff; das Bild des inneren Wesens der Erscheinung ist Anschauung. Der Begriff ist die Subjekt-Objektivität oder die in sich zurückgehende Form der Erscheinung als bloss formales Sein; die Anschauung ist der qualitative Inhalt ohne formales Sein; sie ist für sich ein unbestimmtes Bild, wie der Begriff für sich ein leeres Sein ist. Wenn die Erscheinung sich erscheinen soll, müssen doch diese beiden Bilder Eins sein. Begriff und Anschauung dürfen also im Objekt nicht auseinanderfallen, sondern durch die Beziehung auf das Subjekt verbunden werden. Die Erscheinung spaltet sich, indem sie sich erscheint, in Subjekt und Objekt; sie muss sich aber erscheinen als sich erscheinend und spaltet darum S und O in Form und Inhalt. Durch die Reflexion auf den Inhalt als Inhalt geht sie in sich selbst als Form zurück, d. h. die

Anschauung wird appercipirt und das Denken wird bestimmt. Wir erhalten demnach eine doppelte Duplicität: Subjekt und Objekt, Begriff und Anschauung, alle durch das »Als» (die Reflexion als fünftes Glied) verbunden. Durch die Reflexion wird das Bewusstsein Selbstbewusstsein und das Selbstbewusstsein wirkliches Bewusstsein; sie ist der synthetische Akt oder Mittelpunkt des Wissens. Die Erscheinung schwebt sich vor als Erscheinen, das Resultat ist blosses Bewusstsein (Objekt); sie reflektirt darüber und objektivirt das Erscheinen als Sicherscheinen, das Resultat ist das Selbstbewusstsein als Faktum; die WL. wiederum reflektirt und konstruirt das Selbstbewusstsein. Dabei ist der Unterschied zu bemerken zwischen dem, was die Erscheinung unmittelbar (an sich) ist, und dem, als was sie mittelbar sich erscheint. Das unmittelbare qualitative Sein ist das reine Bildsein von sich ohne Wandel und Thätigkeit, in welchem die Erscheinung formaliter und materialiter absolut ist, wie Gott selbst. Sich erscheint sie aber als thätiges Leben, denn das formale Selbstbewusstsein erscheint als Princip des materialen Bewusstseins, so dass nichts bewusst ist ohne als Accidenz des Selbstbewusstseins zu erscheinen. Das Selbstbewusstsein als thätiges Princip ist aber nur Schema (Bild) von der ursprünglichen Erscheinung, denn erst indem die Erscheinung sich in S und O spaltet, tritt das Principsein als synthetisches Glied ein. Indem ferner S und O sich in Begriff und Anschauung spalten, werden diese ebenfalls durch das Principsein (das fliessende Thun) verbunden und treten in das Bewusstsein ein nur als auf die Thätigkeit bezogen. Der Begriff erscheint als die Substanz der Thätigkeit (das Dauernde im Wandel), und die Anschauung als Produkt. Die Thätigkeit (das Principsein, das »Als») ist jetzt der Mittelpunkt, um den die Analyse sich dreht[1].

Das formale Selbstbewusstsein soll als Princip seines Inhaltes erscheinen. Im Begriffe des Princips liegt es aber, dass es schlechthin aus sich, von sich und durch sich sich äussert, mithin als absolutes Sein erscheint. Wenn die Erscheinung sich erscheint als Princip, so erscheint sie sich nicht als Erscheinung, sondern als Sein. Dabei kann es aber nicht bleiben. In die Erscheinung selbst muss die Einsicht

[1] N. W. II. S. 346—68.

eintreten, dass sie als Princip nur erscheint. Die Erscheinung muss also einerseits als Realität, andererseits als Bild erscheinen auf zwei verschiedenen Standpunkten der Reflexion, indem sie sich erstens als Princip erscheint und zweitens über dieses Erscheinen reflektirt. Das Princip kann nicht als Bild erscheinen, wenn es nicht als Wesen (Ding an sich) schon gesetzt ist. Aus dem Seinsgesetz (aus dem göttlichen Sein) folgt, dass die Erscheinung sich erscheint (damit das Absolute offenbar werde), und infolge des Postulates der Wahrheit des Sicherscheinens muss sie sich als Erscheinung erscheinen. Dieses Postulat ist ein Gesetz der Freiheit, denn nur dass freie Leben kann sich reflektiren. Durch die Reflexion wird die blosse Kausalität in freies Vermögen der Reflexion oder in Reflexibilität verwandelt, in welcher Sein und Bild verbunden sind, denn als Vermögen ist die Reflexion nothwendig (Wesensgesetz), als Akt soll sie frei sein (Freihetsgesetz). Es giebt also ausser Gott wirklich eine Selbstbestimmung aus, von und durch sich, denn obzwar die Erscheinung nur durch Gott ein Leben überhaupt ist, so bestimmt sie dennoch durch sich selbst dieses Leben. Sie ist also selbst Grund, nicht von ihrem Sein, sondern von ihrer Erscheinung (nicht Grund des *Was*, denn diess ist das Gesetz, sondern des *Dass)*. Was die Erscheinung durch das göttliche Sein ist, tritt durch die formale Freiheit (die Reflexibilität oder das Besinnungsvermögen) in das wirkliche Bewusstsein. Die Erscheinung ist nothwendig frei, denn das Absolute kann als solches nur in der freien Reflexion erscheinen; durch Gott ist aber die Freiheit blosses Vermögen (ideales Sein); durch sich selbst ist sie Bestimmung (Äusserung) des Vermögens, d. h. wirkliches (faktisches) Sein. Als ideales Sein ist das Vermögen in sich verborgen, als faktisches Sein erscheint es, aber nicht, wie es in sich selbst ist, sondern durch die Reflexion modificirt. Hier zeigt sich eine Disjunktion in der Erscheinung: als möglich ist das Princip absolute Einheit, als wirklich unendliche Mannigfaltigkeit. Das Wirkliche ist nicht das ideale Sein selbst, sondern Produkt der Freiheit, in welchem das Uebersinnliche als Gesetz der Freiheit erscheint. Die Anschauung geht auf das Wirkliche, das Denken geht auf das übersinnliche Sein; beide sind als Freiheit und Gesetz verbunden.

Die Erscheinung projicirt sich als ruhendes Princip und reflektirt sich als freies Vermögen; sie muss sich aber wiederum als projicirend und reflektirend reflektiren. Das Gesetz der Reflexibilität muss also schon in dem Projiciren aufgezeigt werden[1].

Durch die Anschauung (Projektion) wird die Erscheinung als Ding an sich (Princip) angesehen; durch die Reflexion wird das Ding als Bild eingesehen; sie bezieht sich also auf die Anschauung (enthält sie in sich als Bild). In der Anschauung wird die Grundform der Erscheinung (die Subjekt-Objektivität) durch die Kategorien der Substantialität und der Kausalität zur Einheit verbunden. Die Kausalität (die Principheit) erscheint aber als das Fliessen der Einheit über ein Mannigfaltiges, welches dadurch in die Einheit des Bewusstseins aufgenommen wird. (Die synthetische Einheit der Apperception ist diese fliessende Synthesis von Einheit und Mannigfaltigkeit.) Das Fliessen über eine unendliche Mannigfaltigkeit würde aber kein geschlossenes (wirkliches) Wissen geben. Dem Gesetze der Reflexibilität gemäss muss also die Anschauung das Bild eines bestimmten (ruhenden) Princips projiciren. (In den älteren Darstellungen der WL. wurde gesagt: das Wissen bricht sich oder hält sich an in seiner Unendlichkeit; hier: das Wissen erscheint sich nicht unmittelbar als Princip überhaupt, sondern als bestimmtes Princip im Bilde eines bestimmten Objektes; das Wissen ist darum nicht nur Einheit der Mannigfaltigkeit überhaupt, sondern es scheidet sich in mehrere bestimmte Einheiten. Subjekt und Objekt sind synthetische Einheiten von Begriff und Anschauung, Einheit und Mannigfaltigkeit; und die synth. Einheit der Apperception ist Synthesis dieser Synthesen.)

Als Subjekt-Objekt ist das Wissen Princip überhaupt; als Reflexibilität ist es bestimmtes Princip (faktischer Grund der extensiv und qualitativ bestimmten, empirischen Wahrnehmung). Die Erscheinung ist durch ihr blosses Sein (das Gesetz der Reflexibilität) ein faktisches, durchaus bestimmtes Bewusstsein. Die sinnlichen Objekte (die Natur) werden also nicht mit Freiheit entworfen, sondern sie sind schlechthin da, wie das Bewusstsein ist, denn sie bedingen die freie Reflexion. Sie sind aber (vom

---

[1] N. W. II: S. 368—87.

transscendentalen Standpunkte aus gesehen) keine Dinge an sich, noch ist das Gesetz der Reflexibilität ein absolutes Gesetz, sondern sie sind nur der Sittlichkeit wegen da. (Das Bewusstsein ist nicht Endzweck.) Das sinnliche Sein erscheint als absolut; in der Wahrheit ist es aber nur Produkt des Wissens (nur denke man dabei nicht an das individuelle Subjekt), es ist objektivirtes Bild, in welchem die Erscheinung sich als Princip darstellt ohne auf dieses Sichdarstellen zu reflektiren; es ist das einzige faktische Sein, aber nicht das einzige Sein überhaupt, sondern nur Erscheinung des idealen Seins (der ersten Erscheinung Gottes)[1].

Die Erscheinung ist durch sich selbst subjekt-objektiv; infolge der Reflexibilität stellt sie sich in der Objektivität als bestimmtes Objekt dar; infolge der Identität muss sie auch als bestimmte Subjektivität erscheinen. Sie muss also nicht nur als Princip da sein, sondern auch als absolutes Princip ihrer selbst erscheinen. Sie muss sich also erscheinen als wirkliche Ichheit, die von sich selbst Grund ist, mithin als Substanz, die von sich selbst Accidens ist. Im Selbstbewusstsein liegt demnach ein doppeltes Sein, das gegebene und das erzeugte. Durch das Hinzutreten des letzteren erscheint sich das Ich als Princip; es geht nicht in einem bestimmten Produkte auf, sondern erscheint als freies Vermögen. Es bezieht sich also als Substanz nicht auf wirkliche Accidensen (Äusserungen), sondern nur auf ideale (mögliche). Diese ideale Welt ist nicht die wirkliche, sondern von ihr gänzlich unabhängig (nicht Nachbild, sondern Vorbild). Im faktischen Bewusstsein erscheint das Sein als auf sich selbst gegründet, und das Bewusstsein erscheint als sein Produkt; das Selbstbewusstsein erscheint als durch sich selbst das Sein erschaffend, d. h. als wollend. Das Wollen ist nicht gegeben; man muss nicht wollen, sondern man will, nur wenn man wollen will; es ist ein Selbstschaffen, welches durch die Anschauung objektivirt wird als freies Vermögen. Wenn die Erscheinung durch die Anschauung projicirt wird, einmal als sinnliches Objekt, einmal als freies Vermögen, muss das Projiciren im ersten Falle durch ein Gesetz gebunden, im letzteren frei sein. Die Erscheinung muss also über diesen beiden Formen des Projicirens ste-

[1] N. W. II: S. 389—400.

hen mit reiner Freiheit sich dem Gesetze hinzugeben oder nicht, mithin als gebundenes oder freies Sein zu erscheinen. Mit absoluter Freiheit wird das Vermögen objektivirt; das objektivirte Vermögen spaltet sich aber als Subjekt-Objektivität. Es ist objektiv als wirkend (handelnd) und subjektiv als das Wirken anschauend. (Hier zeigt sich das einheitliche Princip des theoretischen und des praktischen Bewusstseins)[1].

Die Anschauung des Wollens enthält den Uebergang vom Sein zum Schaffen und das Ich als die Identität dieser Zustände. Das seiende Ich kennen wir schon; es wird als innerlich und äusserlich begrenzt nach dem Gesetze der organischen Einheit des Mannigfaltigen projicirt, mithin als Einheit eines solchen Mannigfaltigen angeschaut, in welchem jeder Theil durch alle und alle durch jeden gesetzt sind. Jeder Theil ist also der Inbegriff des Ganzen, und das Gesetz des faktischen Ich ist der absolute (nicht durch Abstraktion gewonnene) Begriff, welcher die äussere Begrenzung bei sich führt. Das faktische Ich und seine Welt folgen dem Gehalte nach aus dem Gesetze, der Fakticität nach aus dem Sichhingeben (d. h. aus der abs. Receptivität oder dem Sinn). Die Welt ist also ein System von Begriffen, kein Sein an sich.

Das Wollen ist ein absolutes Selbstschaffen; in der Anschauung wird ihm aber ein ruhendes Vermögen unterschoben, weil es nur als Uebergang vom Sein zum Schaffen angeschaut werden kann. Die Anschauung ist das Subjektive, dem das Wollen objektiv wird, indem es auf das faktische Ich bezogen wird. Dieses Ich ist aber nur Produkt der Anschauung, gesetzt um das absolute Leben und Werden, welches in seiner abs. Realität unsichtbar ist, anschaulich zu machen. Das absolute »Von sich« (Selbstschaffen) macht sich schlechthin sichtbar (das Wissen ist Faktum), was aber nur dadurch möglich ist, dass es das fliessende Werden an einem stehenden Sein hält; dieses Sein ist der Begriff oder die reine Identität, welche aber ein blosser Gedanke ist und (um als Gegensatz des Werdens zu erscheinen) auf das faktische Ich bezogen werden muss. Das absolute Leben setzt demnach das Sein (die Identität),

---

[1] N. W. II: S. 400—16.

und dieses setzt das faktische Ich (als Mittel seiner Offenbarung). (Die Erscheinung zeigt sich als ein schrittweises Aufsteigen zur Wahrheit; es macht sich durch verschiedene Stufen zum Bewusstsein (zur Idealität, also »zu Nichts»), damit die Realität offenbar werde.) Das faktische Ich kann, als organische Einheit, in keiner einzelnen Äusserung erscheinen, ist also ein System von Trieben, die sich das Gleichgewicht halten. In der Anschauung des Wollens geht es zum entgegengesetzten Zustande über, also von der gebundenen zur freien Kausalität; es reisst sich los von der konkreten Mannigfaltigkeit der Anschauung und erhebt sich zur reinen Einfachheit des Denkens. In der Freiheit liegt der Disjunktionsgrund der sinnlichen und der übersinnlichen Welt. Die Disjunktion geht uns aber wieder verloren, denn beide Welten bestimmen sich gegenseitig, indem jede als Bedingung der Sichtbarkeit der anderen gesetzt ist, keine aber als absolut bekannt ist. Wir müssen sie darum aufgeben und die Sichtbarkeit des Absoluten genetisch konstruiren[1].

Auf den verschiedenen Stufen der Reflexion gestaltet sich die Subjekt-Objektivität anders. Das faktische Wissen ist dem transscendentalen Wissen objektiv; es ist aber subjektiv in Bezug auf den sinnlichen Gegenstand. Es muss aber dabei ein letztes Objektives gedacht werden, das selbst nicht als Denken auf ein Objekt bezogen werden kann. Dieses letzte Reale (das Absolute) nennen wir das Ursichtbare und trennen von ihm das Wissen, um dieses als blosse Form zu betrachten. Durch ein System von Funktionen bildet sich das Wissen zur Offenbarung des Absoluten aus, und diese Handlungen sind, als Gegenstände der Reflexion, Inhalt des Selbstbewusstseins — nicht das Absolute selbst, sondern Bedingungen seiner Offenbarung, d. h. das formale Wissen selbst. Zu diesem gehört das Ich, welches als Substanz des Wollens angeschaut wird, ferner das Ich, welches in der Anschauung des abs. Werdens aufgeht (ohne sich als Substanz zu setzen), ferner das Mannigfaltige, an welchem das Werden als organische Einheit angeschaut wird. Als das Reale bleibt mithin das »Von sich» [die reine Selbstthätigkeit] übrig. Weil es als solches einleuchtet (als sein

[1] N. W. II: S. 416—35.

eigener Grund unmittelbar eingesehen wird), nennen wir es Licht. (Wie wir sehen werden, ist es ein absolutes Gesetz; wir meinen Dinge zu erkennen, ein Gesetz ist aber der letzte Gegenstand in allem Erkennen.) Das Licht macht sich zum Sehen (Erkennen), indem es sich als Sein und Werden, d. h. als stehende Einheit an einer fliessenden Mannigfaltigkeit darstellt. (Das Sein ist also nicht mehr absolute Voraussetzung, sondern Grundresultat des Erkennens. Im Fortgange werden die Voraussetzungen zurückgenommen.) Seinem Sein nach ist das Reale immanent im formalen Erkennen; es ist das Objektive zum subjektiven Erkennen, und die Ichheit ist der Grund der ganzen Form (der Identität des Erkennens und des Erkannten). Ohne diese Identität mit dem Erkennen wäre das Reale schlechthin unerkennbar. Man kann aber die Form des Erkennens als solche erkennen, d. h. vom Realen unterscheiden, und das Reale selbst macht sich als solches erkennbar, indem es die Form des Erkennens reflektirt. (Nicht ein an sich leeres Erkenntnissvermögen, sondern das Reale selbst ist letzter Grund des Erkennens als Einheit von Anschauung und Reflexion.) Das Erkennen besteht also aus zwei Grundtheilen (Potenzen): Anschauung, in welcher das Reale als ruhende Einheit mit der Form verbunden ist, und Reflexion, in welcher es als in die Form eintretend angeschaut wird. (Dieses Eintreten ist kein Werden an sich, sondern findet nur im Erkennen statt. Als eintretend in die Form, wird das Reale weder ausser noch in derselben, sondern als in der Mitte schwebend erblickt.) Diese Reflexion ist jetzt unsere Aufgabe.

Der höchste Punkt des Erkennens ist die Ichheit. Diese ist die blosse Beziehung des Realen auf sich selbst ohne selbst etwas Reales zu sein; sie ist der Begriff eines Bildes überhaupt, unter welchem jedes bestimmte Bild subsumirt und begriffen wird. Das formale Erkennen erhält demnach drei Momente: 1) die Ichheit als Begriff eines Bildes überhaupt, welcher Begriff zugleich das Begreifende, also unmittelbar durch sich selbst klarer Begriff ist, 2) die organische Einheit eines Mannigfaltigen, d. h. den sinnlichen Begriff, welcher subsumirt wird, 3) das Mannigfaltige, welches durch diese qualitative Einheit begriffen wird. In der Form des Schlusses werden die Momente zur

Einheit verbunden. Das formale Erkennen ist also der absolute Schluss, dessen Grundform oder Grundgesetz die Ichheit ist. Diese ist das absolut Subjektive; der sinnliche Gegenstand ist das abs. Objektive; das Erkennen (die Anerkennung des Gegenstandes als Bild) ist die Synthesis von beiden. Indem das Reale in die Form des Schlusses eintritt, wird es ein bestimmtes Uebergehen von Grund zu Folge. Durch das Uebergehen wird aber nur die Folge erkannt. Damit der Grund erscheine, muss das Uebergehen reflektirt werden; dann ist es nicht wirklich, sondern erscheint als auf sich selbst bezogenes Bild eines Vermögens, in welchem der Grund als der absolute Begriff liegt. Der Begriff begreift sein Vermögen durch unendliche Konstruktion, aber als blosses Vermögen ohne Realität, denn nur an der Begrenzung der unendlichen Konstruktion zeigt sich die Wirklichkeit. Eine blosse Gedankenfolge würde kein Selbstbewusstsein enthalten können; es muss also das Vermögen auf ein geschlossenes Mannigfaltiges, d. h. auf ein sinnliches Objekt bezogen werden, welches in die Apperception aufgenommen wird als Grenze des Bewusstseins. Von der Grenze schliesst das Ich auf ein Begründendes (Begrenzendes) ausser ihm, d. h. auf ein Nicht-Ich als Gegensatz des blossen Bildes, denn die Grenze entsteht nicht durch das (freie) Ich, sondern durch die Realität des Ich (sie ist Bedingung des wirklichen Selbstbewusstseins)[1].

Das Ich ist in seiner Konstruktion begrenzt, und es wird sich seiner Endlichkeit bewusst, indem es einen abs. Konstruktionstrieb fühlt, welcher durch die Grenze fühlbar wird. Durch das Konstruiren innerhalb der Grenze entsteht das synthetische Bewusstsein als Einheit von Subjekt, Vorstellung und Objekt. Diess ist das Gesetz der Möglichkeit des Erkennens. Das Gesetz selbst ist die Objektivität; die Subjektivität ist das unter demselben stehende Konstruiren. Wenn aber die Objektivität sich als begrenzendes Gesetz in der Subjektivität darstellt, so ist sie selbst begrenzt; weder ist das Reale reine Realität, noch ist das Erkennen absolutes Wissen. Das Erkennen muss also in Bezug auf ein höheres Ganzes Theil sein, und das Bewusst-

[1] N. W. II: S. 435—55.

sein muss von jeder Form des wirklichen Erkennens zu anderen und dadurch zur Einheit übergehen können. Diese Wechselbestimmung setzt eine absolute Anschauung als schlechthin klare Prämisse des Erkennens eines Theiles durch die anderen voraus, welche als das Wesen des Bildes (die Ichheit) uns schon bekannt ist. Die Ichheit ist reine Einheit bezogen auf das freie Konstruiren als Einheit von Theilen; jene ist nicht begrenzbar, dieses ist durch die Grenze bestimmbar, denn an der endlichen Konstruktion reflektirt sich das unendliche Wesen. Ein Bild des absoluten Wesens mit der Begrenzbarkeit verbunden ist der Raum; er ist die abs. Anschauung der Begrenzbarkeit, durch welche Mannigfaltigkeit (die Punkte als Bilder der möglichen Begrenzungen) in das Konstruiren gebracht wird, die Anschauungsform der Wirklichkeit (Bedingung der Möglichkeit eines Wirklichen in der Anschauung), aber selbst nicht die Wirklichkeit, denn diese setzt eine bestimmte Begrenzung der Einbildungskraft innerhalb des Raumes voraus. Wir bekommen demnach eine Begrenzbarkeit durch das Ich und eine durch das Nicht-Ich; jene ist eine unendliche, denn das Bild des freien Konstruirens setzt das Bild der Begrenzbarkeit überhaupt voraus; innerhalb dieses Bildes ist aber die Begrenzbarkeit durch das Nicht-Ich eine bestimmte Anschauung (der geschlossene Raum oder die faktische Welt).

In der Einbildungskraft liegt das Gesetz unendlich zu sein, soll aber das Erkennen sein, so muss sie sich beschränken und sich als sich beschränkend sehen. Durch das erste Postulat (der Beschränkung) wird die Begrenzbarkeit überhaupt gesezt, durch das zweite die bestimmte Grenze. In der ersten Konstruktion (Anschauung) geht das Ich selbst auf; um sich selbst zu reflektiren, muss es als freier Wille auf eine sinnliche Welt bezogen werden. Der Begrenzbarkeit durch das Nicht-Ich liegt demnach ein Freiheitsgesetz zu Grunde. Aus der Form des Erkennens folgt nur das faktische Ich als unendliches Princip von möglichen Bestimmungen, die Begrenzbarkeit überhaupt und ein Objekt überhaupt; ein einzelnes Objekt ist dagegen zufällig. Soll das Erkennen ein bestimmtes Erkennen sein (von dem und dem Inhalte), so muss das bestimmende Gesetz als abs. Freiheitsgesetz jenseits alles Erken-

nens liegen. Aus der Form des Erkennens folgt eine faktische Welt überhaupt; aus dem Gesetze (dem rein und absolut Realen) folgt der bestimmte Gehalt dieser Welt (d. h. ihr moralischer Zweck). Beide Gesetze müssen eine einzige Gesetzgebung ausmachen. (Die moralische Bedeutung kann der faktischen Welt nicht von aussen beigelegt werden, denn sie ist nur als Sphäre des sittlichen Handelns verständlich.) Die erste Beschränkheit, welche die Einbildungskraft durch die Form des Erkennens erhalten hat, ist der Trieb; das freie Wollen ist dieselbe Einbildungskraft als den Trieb weiter bestimmend. Durch den Trieb wird das Bewusstsein (die faktische Welt) als zufälliges System von Nachbildern gesetzt; durch das Wollen wird das Selbstbewusstsein als eine ideale Welt von Urbildern gesetzt. In der niederen Form des Bewusstseins wird das Wollen als Trieb abgebildet; durch die höhere Form des Selbstbewusstseins erhält der Trieb seinen bestimmten Zweck. Im Erkennen des Erkennens sind alle beide als entgegengesetzte Formen der Erscheinung verbunden; diejenige Region des Bewusstseins, wo das Konstruiren zur Ruhe gebracht ist (die faktische Welt), ist gesetzt um die andere, wo frei konstruirt wird (die ideale Welt), zu offenbaren[1].

(Allgemeine Uebersicht). Die erste Synthesis des Idealen und Realen ist die abs. Evidenz, welche durch sich selbst sich als solche erscheinen soll, damit das abs. Reale als solches erkennbar werde. Sie ist also abs. Vermögen sich für sich selbst zu objektiviren, und als Vermögen des Absoluten ist sie Freiheit in Bezug auf das Reale als Gesetz. Ein Gesetz kann nur durch das Bewusstsein auf Freiheit bezogen werden. Um Bewusstsein zu werden muss das Vermögen sich begrenzen, also ins Unendliche begrenzbar oder ein unendliches Mannigfaltiges sein (denn ein absolutes Vermögen geht über jede mögliche Begrenzung hinaus). In der blossen Mannigfaltigkeit geht aber das Vermögen auf ohne sich in seiner abs. Einheit zu sehen, sie muss sich also als organische Einheit erscheinen. In dieser ist sie aber nicht erkennbar, wenn sie nicht als Thätigkeit auf ein ruhendes Produkt bezogen wird. Dieses Produkt ist die

[1] N. W. II: 456–76.

faktische Welt, in welcher das Vermögen als solches (als Thätigkeit) nicht wirklich, sondern nur abgebildet ist. Durch das Grundgesetz seines Seins spaltet sich also das abs. Konstruktionsvermögen in ein wahres Konstruiren und in ein blosses Bild eines solchen, in welchem jenes als reale Wirksamkeit abgebildet wird. In der faktischen Welt erscheint daher das Vermögen als ideales Princip (des Abbildens) und reales Princip (des Wirkens). Innerhalb dieser Bilderwelt ist aber keine wahre Wirksamkeit; sie ist (als blosse Erscheinung genommen) ein leeres Spiel ohne Bedeutung; diese erhält sie nur als Erscheinung der wahren Konstruktion (des sittlichen Wollens).

Das Vermögen ist wirklich als synthetische Einheit von Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Jenes ist Einheit von Mannigfaltigkeit; dieses ist Einheit von Einheit. Das Vermögen muss sich also als Einheit konstruiren, mithin sich auf Mannigfaltigkeit beziehen. Es muss also durch die unbewusste Konstruktion das reine Bild des Vermögens (das Ich) in eine geschlossene Einheit mehrerer Iche (ein System von einzelnen Selbstanschauungen) gespalten werden. Durch dieses Gesetz wird aber nur die Mannigfaltigkeit der Iche gefordert; das einzelne Ich ist als solches zufällig. (Es kommt auf keinen etwas an, weil er dieses Individuum ist, sondern Bedeutung muss jeder sich selbst geben durch seine sittliche Aufgabe.)

Das individuelle Ich mit seiner faktischen Welt ist die Bedingung, unter welcher die wahre Welt sichtbar werden kann. Damit sie wirklich hervortrete, muss die abs. Einbildungskraft sich von dem faktischen Gesetze (dem Triebe) losreissen und sich durch das Gesetz der Unendlichkeit bestimmen. Im Bewusstsein wird dieses Losreissen reflektirt als freie Handlung des individuellen Ich, und das abs. Gesetz, welches in seiner Reinheit als bloss formales Sollen schlechthin einfach ist, wird auf das Vermögen dieses Ich auf die Sinnenwelt zu wirken bezogen als bestimmend das vorhandene Bild der Lage des sich anschauenden Individuums in seinen möglichen Veränderungen. Das bloss faktische Vermögen geht auf eine dem Triebe entsprechende Ordnung der sinnlichen Welt; unter dem absoluten Gesetz stehend erblickt es sich als eine Ordnung, welche schlechthin sein soll, mit derselben Freiheit bewirkend, die es

vorher nur zum Werkzeug des Triebes machte. Als ergriffen vom Gesetze in seiner Einheit, erblickt es sich nothwendig als wollend und wirkend mit einem absoluten Willen dem Gesetze nur des Gesetzes willen ins Unendliche zu gehorchen, d. h. als sittliches Ich. Der freie Wille ist dann blosses Bild der durch das absolute Gesetz bestimmten faktischen Ichanschauung; das Gesetz selbst in seiner Einheit entwickelt sich seinem inneren Wesen nach in unendlicher Gestaltung; von dieser Entwicklung sind Ich und Wille nur der Reflex (mithin selbst unendlich und ewig). Diese durch das abs. Gesetz bestimmte Selbstanschauung ist die absolute Reflexion (das wahre Selbstbewusstsein), durch welche sich das Ich aus der Mannigfaltigkeit der individuellen Iche zur Einheit erhebt. In dieser allgemeinen Sichanschauung der Individuen ist jedes einzelne der erste Erkenntnissgrund, und alle übrigen die Realgründe seines bestimmten Seins; alle erscheinen als unter demselben Gesetze stehende Produkte derselben Konstruktion, und das Gesetz ist begriffen als ins Unendliche die Gemeine der Iche von einem vorausgegebenen Punkte fortbestimmend zum unendlichen Ordnen der Sinnenwelt, dass sie ein faktisches Bild des Absoluten werde. So wird das Sein des Erkennens reflektirt; des Nicht-sein des Erkennens (das blosse Vermögen) wird reflektirt, indem es als Folge eines Grundes angesehen (auf einen absoluten Endzweck bezogen) wird. Es wird daher das Absolute als Grund des Vermögens, mithin dieses selbst als die Offenbarung Gottes gedacht. In seiner blossen Bestimmbarkeit durch die Reflexionsformen ist das Vermögen die WL. selbst. Daher giebt diese nur einen formalen Begriff Gottes und verweiset in Bezug auf den Inhalt an das Leben und den sittlichen Willen, und ihre höchste Bestimmung ist die klare Kunst des Sittlichwerdens [1].

Ueber das Verhältniss der s. g. späteren Lehre Fichtes zur älteren gehen die Meinungen aus einander. Gegen die Behauptung, dass sie sich principiel unterscheiden, und zwar hauptsächlich so, dass Fichte, nachdem er früher, das Primat der praktischen Vernunft aufrechthaltend, der Intelligenz das Sein untergeordnet habe, später der theoretischen Vernunft das Primat

[1] N. W. II: 477–91.

zuerkennend das Wissen aus dem Sein hervorgehen lasse, steht anderseits die Ansicht, dass diese Differenz eine nur scheinbare sei, indem der Begriff des Seins in den beiden Darstellungen bald enger bald weiter gefasst werde. Der Raum verbietet uns auf die bezügliche Litteratur hier einzugehen; eine sorgfältige Auseinandersetzung findet man in dem gründlichen Werke Loewes »die Philosophie Fichtes». Die Meinung, dass Fichtes Standpunkt nach dem J. 1800 ein anderer geworden sei, ist durch Schelling aufgekommen, welcher seine Originalität dadurch ins Licht stellen wollte, dass er die Wissenschaftslehre als subjektiven Idealismus und was darüber ging als Ausbeutung seiner eigenen Schriften darstellte. Fichte selbst, welcher im J. 1795 seine erste Darstellung der WL. für höchst unvollkommen und mangelhaft erklärte, fand im J. 1801, dass sie noch durch keine neue völlig entbehrlich gemacht werden könne, und erklärt sie im J. 1805 für gut und richtig, so dass er sich des Versprechens einer neuen Darstellung schon längst entbunden habe; vollends eine andere Lehre sei von ihm niemals zu erwarten. »Das Wesen der ehemaligen Darstellung der WL., sagt er, bestand in der Behauptung, dass die Ichform oder die absolute Reflexionsform der Grund und die Wurzel alles Wissens sei, und dass lediglich aus ihr heraus Alles, was jemals im Wissen vorkommen könne, so wie es in demselben vorkomme, erfolge; und in der analytisch-synthetischen Erschöpfung dieser Form aus dem Mittelpunkte einer Wechselwirkung der absoluten Substantialität mit der abs. Kausalität; und diesen Karakter wird der Leser in allen unseren Erklärungen über die WL. unverändert wiederfinden.» Um einem todten Formalismus vorzubeugen, machte aber Fichte es sich zur Maxime eine feste Terminologie so viel als möglich zu vermeiden und vorerst die Uebersicht des Ganzen zu geben, ehe er einen einzelnen Satz scharf bestimme, — bis zu der einstigen Erscheinung einer streng wissenschaftlichen Darstellung [1]. Diese Uebersicht hat er nie wieder mit derselben Vollständigkeit, wie in der »Grundlage», gegeben, sondern immer mehr sich auf die Grundfragen beschränkt, wohl hauptsächlich dazu gedrungen durch das Bedürfniss sich über sein Verhältniss zu

[1] S. W. B. I. Vorrede. N. W. B. III, S. 356—7.

Schelling zu verständigen. In den Vordergrund tritt daher der Gegensatz zwischen Reflexion und Realität, oder zwischen Idealismus und Realismus. Die Darstellung a. d. J. 1804 entwickelt diesen Gegensatz ziemlich ausführlich von dem objektiven Gesichtspunkte aus und bietet einen interessanten Vergleich mit der ersten mehr subjektiven Erörterung dieser Frage, wesshalb wir sie hier kurz wiedergeben.

Die WL. schwebt zwischen der Reflexion, welche eine mannigfaltige und wandelbare Ansicht giebt, und der Realität, welche unwandelbare Einheit ist. Sie darf nicht die Reflexion vergessen, denn sonst mischt sie unbedacht in die Realität ein, was nur aus der Reflexion stammt (die Form von Dinglichheit, Wandelbarkeit, u. s. w.); sie muss aber andererseits die Reflexion vernichten, um die Realität rein zu denken. Sie enthält also immer zwei Gedanken als Form und Inhalt unterschieden und verbunden. Die blosse Realität wäre todt (nur als Inhalt ist sie lebendiges Princip); die blosse Form wäre reines Werden, in welchem nichts wird. Das Wissen an sich ist also eine organische Einheit von Realität und Reflexion (Einheit und Mannigfaltigkeit). Wenn die WL. die Einheit konstruiren soll, so spaltet sie Realität und Reflexion, aber setzt sie dennoch als identisch, sie konstruirt also die Einheit durch eine Zweiheit, mithin als das an sich Unbegreifliche (über die Begriffsbestimmung liegende). Die wahre Einheit liegt also nicht in der Konstruktion der WL. (in der objektivirten Vernunft), sondern in dem, was wir selbst innerlich sind (im Leben). Wenn wir nicht in dem lebendigen Wissen aufgehen, sondern darüber reflektiren, so spaltet es sich in Sein und Begriff. Der Begriff ist Bild und das Sein ist Abgebildetes; als solche setzen sie sich gegenseitig voraus (treiben zu einander hinüber). Sie haben denselben Inhalt, welcher sich als Bild setzt durch das Abgebildete und als Abgebildetes durch das Bild. Diese Identität wird gedacht; im Denken stellt sich demnach die Vernunft als absolute Einheit dar, indem sie sich als denselben Inhalt in der lebendigen Vollziehung (in dem Schweben zwischen Begriff und Sein) offenbart. Das Durcheinander (die zeitlose, logische Konsequenz) von Sein und Begriff ist das an sich Wahre (die organische Einheit), an welchem die diskursive Reflexion sich selbst als

ausserwesentlich aufhebt. Sie erkennt ihre eigene Grenze und verweiset über sich selbst heraus auf das göttliche Leben (das organische Wissen) als das eigentlich Reale, welches die äussere Einsicht negirt. Der Begriff der Realität ist die Negation der Einsicht. Für die WL., welche in der Reflexion ihr Wesen hat, bleibt die Realität ewig gleich Zero; nur im Leben wird sie zur Position.

Die Reflexion setzt das Leben voraus. Das »Durch» (die Konsequenz) verbindet also nicht nur Sein und Begriff im Leben, sondern auch das Leben und die Reflexion. Es sind in der Reflexion über dieses Verhältniss zwei Ansichten möglich, je nachdem man das Eine oder das Andere als Grund setzt. Der Idealismus setzt unser energisches Denken als Princip des Lebens, welches als für sich bestehend durch die Anschauung projicirt wird. (Diese Denkweise wird in der »Grundlage» sehr stark herausgestrichen.) Der Realismus setzt das Leben als absolutes Ansich, welches alle Realität in sich befasst. Diese beiden Ansichten sind gleich möglich, gleich konsequent und heben einander gegenseitig auf; beide sind aber in der Wurzel unkritisch. Der Idealismus macht den Standpunkt der Reflexion zum absoluten ohne über die Möglichkeit des entgegengesetzten Standpunktes zu reflektiren (er setzt ohne Weiteres voraus, dass alles Sein subjektiv ist). Der Realismus setzt absolute den Inhalt des Denkens (das Leben), aber leugnet nur die Gültigkeit der Reflexion ohne sie zu erklären. Offenbar hat er vor dem Idealismus den Vorzug, dass er der beiden Existenzweisen des Seins (der subjektiven oder emanenten und der objektiven oder immanenten) sich bewusst ist. Dadurch ist er fähig sich zu einer höheren Ansicht zu erweitern, in welcher Idealismus und Realismus selbst als Form und Inhalt (Dasein und Wesen, Begriff und Sein) verbunden sind.

Der Realismus setzt das Leben als Ansich, d. h. als das von allem Denken Unabhängige oder das alle Konstruktion Negirende. (Insofern ist der Realismus selbst das Ansich (der Standpunkt des Lebens), denn er setzt sich selbst als absolut, indem er den Idealismus negirt.) Aber erst in der Reflexion wird das Ansich als solches gedacht, also vernichtet das Denken sich selbst im Begriffe des Ansich. Diese Vernichtung leuchtet

unmittelbar ein (liegt im Begriffe des Ansich), also wird die Reflexion durch absolute Intuition als das reine Nichts aus dem Ansich projicirt. Nach dem Idealismus wird das Ansich aus der Reflexion, hier wird umgekehrt die Reflexion aus dem Ansich projicirt; die Reflexion setzt das Ansich als Inhalt ohne Bewusstsein eines Grundes, wesshalb der Inhalt als selbstständiges Objekt erscheint; das Ansich setzt die Reflexion oder die Einsicht, dass es die Reflexion vernichtet, ohne dass im Ansich ein Grund dieser Einsicht eingesehen wird; die Einsicht wird also projicirt als selbstständige Reflexion. Das Ansich konstruirt demnach ursprünglich durch sich selbst sich als das Nichtzukonstruirende. Wir konstruiren es nicht durch freie Reflexion, sondern es macht erst die Reflexion möglich, indem es sich als Ansich setzt. Das Ansich ist selbst die organische Einheit von Einheit (dem Inhalte nach) und Disjunktion (der Form nach), also lebendiger Begriff (»Licht«); die Anschauung (auf welche der Idealismus sich beruft) setzt nur ein todtes Ansich ab.

Gegen diesen Realismus erhebt sich der Idealismus mit dem Bedenken, dass diese Selbstkonstruktion des Ansich (die Einsicht, dass die Reflexion durch das Ansich als nichtige Form gesetzt ist) durch unsere energische Reflexion bedingt sei (denn sonst wäre er keine neue Ansicht, sondern das Wissen selbst). Dieser Idealismus beruft sich auf das unmittelbare Bewusstsein des Denkens; er setzt nicht, wie früher, die Reflexion, sondern die Anschauung der Reflexion als das Absolute (das unmittelbare Bewusstsein, dass ich das Ansich wirklich denke, kann nicht trügen). Seinen alten Fehler (dass Form und Inhalt auseinandergehen) hat er aber nicht beseitigt, denn die Konstruktion des Ansich folgt (seinem Inhalte nach) nicht aus dem Denken. (Das Ansich ist nur ein faktischer Gedanke, welchen das Denken in sich findet, ohne dass wir sehen, wie er aus dem Denken selbst folgt oder erzeugt wird.) Aus dem blossen Selbstbewusstsein (aus der Intuition des Denkens) folgt nichts; es ist eine Thatsache (ein objektivirtes Denken, in welchem kein Grund des Gedankens eingesehen wird) und als solche zum Principe untauglich. Die WL. läugnet die Gültigkeit der Aussagen des unmittelbaren Bewusstseins, denn der Grund der Wahrheit liegt

in der Wahrheit selbst, nicht im Bewusstsein, welches nur die Erscheinung der Wahrheit ist.

Der unkritische Realismus stellte die unbedingte Maxime auf: schlechthin die Wahrheit gelten zu lassen; jetzt sind wir zu einer Maxime der freien Reflexion (einem Zweckbegriffe) gekommen: *wenn* wir zur Wahrheit gelangen wollen, so haben wir vom Bewusstsein und seinem Effekte zu abstrahiren. Die freie Reflexion soll nicht die Wahrheit erschaffen, sondern den Schein der projicirten Objektivität abhalten. Die äussere Existenzform der Reflexion, in welcher die Wahrheit fixirt wird, wenn man urtheilt: das *ist* das, soll als eine Projektion per hiatum (ein bloss faktisches, äusseres Verhältniss des Denkens und des Gedankens ohne logische Konsequenz) von der Wahrheit abgezogen werden.

Wenn wir nach dieser Maxime den Realismus prüfen, so sehen wir, dass er nicht zum Absoluten wirklich durchgedrungen ist, denn das Ansich ist durch Negation des Nicht-Ansich bestimmt, also selbst ein Relatives, und diese Relativität folgt aus dem Bewusstsein. Wir gingen von der Forderung der Konstruktibilität der Wahrheit aus und fanden, dass das Ansich sich als das Nicht-konstruirbare konstruirt. Es war also die Rücksicht auf die Möglichkeit des Bewusstseins, welche dem Realismus zu Grunde lag; er war im Grunde ein verschleierter Idealismus. In der Abstraktion von dieser Relativität ist das Ansich das reine Sein (welches zu seinem Sein keines anderen Seins bedarf), wobei unsere objektivirende Reflexion, deren wir uns nie entledigen können, als ungültig abgewiesen werden muss. Dieses reine Sein lässt sich nachkonstruiren: es ist von, in und durch sich (das »Sich« rein innerlich genommen, nicht als Gegensatz zu einem Anderen), es ist also esse in mero actu (verbales, nicht substantivisches, Sein, d. h. reine Thätigkeit) oder absolute Identität von Leben und Sein (Sichsetzen und Sein sind im Absoluten dasselbe). Das Absolute ist das Leben, in welchem wir unmittelbar leben, und welches wir begreifen, indem wir unser Begreifen vernichten (die Bestimmbarkeit durch Gegensatz vom Absoluten verneinen). Das Sein kann nicht aus sich selbst herausgehen (es setzt nur sich selbst), es ist in seinem Leben befasst, also ein in sich geschlossenes Ich (wie umgekehrt ein in sich geschlossenes Ich das Sein ist). So wie uns die Ein-

sicht erfasst, dass das Sein selbst absolutes Ich (oder in Aussicht auf eine Theilung im Ich) »Wir» ist, so wird der Gegensatz des Ansich und der Reflexion (die äussere Existenzform der Wahrheit) faktisch vernichtet; weder geht das Sein aus sich zum Denken, noch gehen wir aus dem blossen Denken zum Sein heraus [1].

In der Grundlage sagt Fichte »auf dieses Verhältniss des Dinges an sich zum Ich (dass nämlich Vorstellung und Gegenstand, Reflexion und Ding sich gegenseitig voraussetzen) gründet sich der ganze Mechanismus des endlichen Geistes». Dort stellt er diese nothwendige Beziehung der Substantialität und der Kausalität von der Seite der Reflexion dar. Diese setzt sich absolut, indem sie das Ding an sich als ihr Produkt setzt, kann es aber als solches nicht denken ohne Voraussetzung eines von ihr Unabhängigen. Hier setzt sich das Ansich absolut, indem es die Reflexion vernichtet, kann sich aber als unbedingtes Sein setzen nur durch die Beziehung auf die Reflexion als seine Erscheinung. Das Endergebniss ist aber in beiden Fällen dasselbe. Nur das reine Ich soll sein, sagt die Grundlage; hier wird gesagt, das absolute Sein ist reines Ich. Das Gesetz der Unendlichkeit ist das absolute Wesen des Ich und des Seins; durch das Gesetz der Reflexibilität (der Bestimmung) wird dieses Wesen modificirt in der Reflexion. Die Aufgabe der WL. ist es daher die Reflexionsformen des Wissens (»den ganzen Mechanismus des endlichen Geistes» — das empirische Ich und die sinnliche Welt) aus dem Reflexionsgesetze vollständig zu erschöpfen und von der Wahrheit abzuziehen, damit die reine Wahrheit übrig bleibe, wie denn der Grundfehler der Naturphilosophie eigentlich darin besteht, dass sie die endliche Verstandesform und ihre Folgen nicht berücksichtigt [2]. Als den Vorzug der späteren Darstellungen der WL. vor den älteren bezeichnet Fichte das unbefangene Aufstellen der Maxime, das unmittelbare Bewusstsein und sein blindes Objektiviren der Wahrheit zu ignoriren, um die absolute Einheit unmittelbar darzustellen, während jene älteren zwar dasselbe fordern, indem sie eine absolute Thathandlung als Aufgabe hinstellen, dabei aber die Fakticität in den

[1] N. W. B. II. S. 114—208.
[2] N. W. I: 173—4, 597—70; II: 339—40; III: 349, 359.

Gliedern des Bewusstseins nicht vernichten können, indem was in dem Einen aufgehoben, in das Andere gesetzt wird [1].

Dieser Vorzug wird aber durch einen methodischen Mangel stark geschmälert. In den älteren Darstellungen schreitet die Deduktion stetig fort in einer bestimmten Ordnung, worüber auf jedem Punkte Rechenschaft gegeben wird; in den späteren herrscht dagegen eine ziemlich grosse Willkühr. Fichte entschuldigt diese durch das Bedenken, dass die WL. ein organisches Ganzes sei, wo man von jedem Gliede zum Ganzen geführt werde. Mitunter giebt er bei der Lösung besonderer Fragen vor, über die Gründe der gewählten Ordnung und Methode ins Klare gekommen zu sein, obwohl er es für unangemessen halte sie mitzutheilen. Dadurch hat er sich aber von seinem anfangs vorgesteckten Ziele einer streng wissenschaftlichen Darstellung immer mehr entfernt.

In Bezug auf den Inhalt der verschiedenen Darstellungen ist es, wie schon gesagt, hauptsächlich der Begriff des Seins, welcher einen Wechsel des Standpunktes zu involviren scheint. Wenn von dem Sein ohne nähere Bestimmung gesprochen wird, so ist in den älteren Darstellungen das sinnliche Sein, und in den späteren das absolute Sein gemeint. Dennoch kommen überall diese beiden Formen des Seins bald mit bald ohne Bezeichnung vor, wie denn schon im Anfange der Grundlage das Sein als Sichsetzen absolut genommen wird und später als absolutes Sein von dem sinnlichen geschieden wird [2]. Ueberhaupt nimmt Fichte es mit dem Sprachgebrauch nicht streng. Dasselbe Wort kommt bald in allgemeinem, bald in besonderem, bald sogar in entgegengesetzem Sinne vor, ohne dass der Sinn genau bezeichnet wird, wodurch scheinbare Widersprüche entstehen. In der Methode Fichtes liegt es, dass er um ein Ge-

---

[1] N. W. B. II. S. 211. Dazu mag wohl Fichte veranlasst worden sein durch Schellings Konstruktion des absoluten Standpunktes und die Anmerkung Hegels: das Princip der WL., die Identität des Subjekts und Objekts — Ich = Ich — ist das ächte Princip der Spekulation. So wie aber die WL. sich zum System ausbildet, verlässt sie dieses Princip und geht in die Kette der Endlichkeiten des Bewusstseins über, aus welcher sie sich zur Identität und zur wahren Unendlichkeit nicht wieder rekonstruirt. (Hegels WW. B. I, S. 163.)

[2] S. W. B. I. S. 93, 98, 240.

sammtbild des Systems zu erzeugen erst von verschiedenen Gesichtspunkten aus verschiedene Bilder denselben Ganzen entwirft, um diese später zu modificiren und zu relativer Geltung herabzusetzen als Momente des Gesammtbildes. Es werden daher allgemeine Sätze formulirt und feste Begriffsbestimmungen eingeführt, welche bald als ungültig zurückgenommen werden. So geht Fichte in der Darstellung a. d. J. 1812 von dem Seinsbegriff Spinozas aus um ihn in den Begriff der absoluten Evidenz zu transformiren; die Gewissheit ist nämlich als reine Unveränderlichkeit Sein, und als in sich selbst begründet Ichheit. In der Einleitung zur WL. vom J. 1813 nennt Fichte Spinoza als Beispiel der Beschränktheit des natürlichen Sinns, welcher ein Sein schlechtweg setzt. Ueber das Seinsetzen, sagt er weiter, geht dieser Sinn nicht hinaus; irgend etwas, und sollte es auch das Absolute selbst (Gott) sein, wird vorausgesetzt. Wenn aber gesagt wird »Gott ist», so muss nach dem Grunde dieses Seins gefragt werden. Wenn er dann als durch sich selbst seiend anerkannt wird, so wird er als Leben (Geist) gedacht. Als bloss seiend wäre er in sich geschlossen, und die Aussage »Er ist» wäre unmöglich. Das Sein ist daher nur in Bezug auf das Wissen verständlich; auch das Sein am absoluten Leben Gottes ist Produkt des Wissens. Die WL. kennt kein Sein, das nicht durch das Wissen gesetzt wäre, und kein Wissen, das nicht auf ein Sein bezogen wäre, d. h. keine blosse Objektivität oder Subjektivität. Diese sind durch einander, mithin ist das Ganze Leben oder Geist. Das Sein im kategorischen Urtheil (A ist B) ist kein beziehungsloses Setzen, sondern logische Konsequenz. Alles Wissen ist Urtheilen (setzt das Subjekt durch das Prädikat, und umgekehrt), und alles Urtheilen ist Schliessen; der Schluss ist die Grundform des Wissens, und das absolute Leben (das Wissen als reine Einheit) wird daher das absolute »Durch» genannt. Das Schweben der Einbildungskraft zwischen Ich und Nicht-Ich finden wir wieder als das Fliessen des Lebens zwischen Wissen und Sein [1].

In der Methode Fichtes liegt es, dass jeder Begriff durch einen Gegensatz bestimmt, und dann auf den Einheitspunkt beider

[1] N. W. B. I: 14, 42—8, 78; B. II: 271—2.

zurückgeführt wird. Von Kant her hat Fichte den Begriff der Intelligenz als synthetischer Einheit. Kant selbst war von der Frage nach dem Grunde der Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori allmählig zum Grunde der Synthesis überhaupt fortgegangen und hatte in der Kategorie die Einheit des Bewusstseins als subjekt-objektiv aufgezeigt. In verschiedener Gestaltung geht der Gegensatz von Subjekt und Objekt in der WL. alle Stufen der Reflexion durch. In der Grundlage haben wir ihn gesehen als Gegensatz von Ich und Nicht-Ich, Thätigkeit und Leiden, Idealität und Realität, Substantialität und Kausalität, Vorstellung und Ding, Freiheit und Mechanismus, Kriticismus und Dogmatismus; in den späteren Darstellungen erscheint er vorzugsweise als Gegensatz von Identität und Disjunktion, Denken und Sein, Begriff und Anschauung, Reflexion und Intuition, Bewusstsein und Selbstbewusstsein, empirischem und transscendentalem Wissen. In der Grundlage bewegt sich diese Frage um den Gegensatz von Substantialität und Kausalität, in welchem das Ich und das Nicht-Ich durch mehrere synthetische Begriffe verbunden werden, um zuletzt in dem Schweben der Einbildungskraft zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit den höchsten synthetischen Begriff zu finden. Dieser Gegensatz zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit ist zugleich der Gegensatz zwischen praktischer und theoretischer Thätigkeit als eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst. Die theoretische und die praktische Vernunft sind als das Schweben der Einbildungskraft und das Streben des Willens verbunden, denn der Gegensatz zwischen reiner und objektiver Thätigkeit im Streben wird durch den Gegensatz zwischen Subjekt und Gegenstand bestimmt, wie er seinerseits der absoluten Vernunft wegen gesetzt wird, denn nur in Bezug auf das Streben tritt diese als absolut hervor. In den späteren Darstellungen dreht sich die Frage um den Gegensatz des empirischen und des transscendentalen Wissens. Jenes spaltet sich in Subjekt und Objekt, dieses in Begriff und Anschauung, welche im Selbstbewusstsein verbunden werden, und dieses selbst wird als die Form gesetzt, in welcher das sittliche Leben als Gehalt hervortritt. In dieser höchsten Synthesis sind alle Gegensätze aufgehoben; das sittliche Leben ist die intellektuelle Anschauung, und das Selbstbewusstsein ist der intuitive Begriff. Um

den Seinsbegriff Fichtes zu verstehen, geht man daher von dem Gegensatze der Anschauung und des Begriffs aus, mit welchem ja auch die Kantische Kritik anfängt. Die Anschauung ist blinde, sich selbst verborgene, nach aussen gehende, objektivirende, producirende, projicirende, centrifugale Thätigkeit. Ihr Produkt ist das Reale oder das Sein und zwar das sinnliche oder übersinnliche, je nachdem sie selbst sinnliche oder intellektuelle Anschauung ist. Der Begriff (das Denken) ist dagegen ungebundene oder freie, auf sich selbst oder nach innen gehende, reflektirende, leere, konstruirende Thätigkeit. Die synthetische Einheit ist das Selbstbewusstsein oder das Sichsetzen als Sichsetzen, denn das Ich setzt sich als sichsetzend, nur inwiefern es sich als sich nichtsetzend, mithin als das Nicht-Ich setzend setzt. Demgemäss wird hier gesagt: soll das absolute Wissen sein, so muss es nicht-sein, denn es ist, nur inwiefern es von sich selbst weiss (Wissen des Wissens ist). Als blosse Anschauung hätte das Wissen keinen Grund, durch das Denken wird es auf sich selbst bezogen, d. h. ruht es in sich selbst, und nur als in sich selbst ruhend ist es. Das Denken ist aber Urtheilen und Schliessen (antithetische und synthetische Thätigkeit) und als solches das Beziehen eines Besonderen auf ein Allgemeines. Um sich selbst zu denken geht also das Wissen über sich selbst zu einem Allgemeinen, dem reinen Sein hinaus, und begreift sich, indem es sich als das Besondere des Seins (als Für-sich-sein) denkt. In dieser Beziehung ist das Wissen Nicht-Sein, und das Selbstbewusstsein ist das Fliessen oder Schweben zwischen Sein (reiner Thätigkeit) und Nicht-sein (Reflexion), mithin absolutes Werden, welches Erscheinung genannt wird, weil es weder Sein noch Nichts, sondern beides zugleich ist. Das Sein des Wissens bringt also das Werden mit sich. Durch eine neue Reflexion wird das Werden als solches (als Freiheit) gesetzt, indem ihm das sinnliche Sein entgegengesetzt wird. Das Wissen denkt sich als absolutes Sein, nur inwiefern es in sich eine Seite unterscheidet, von welcher es Erscheinung ist (d. h. durch den Gegensatz von Inhalt und Form oder Abgebildetes und Bild); es denkt sich als Erscheinung des Absoluten, nur inwiefern es dem reinen Sein das sinnliche Sein entgegensetzt. In der Selbstkonstruktion des Wissens ist das absolute Sein der Anfangspunkt des Wissens,

wo es als solches noch nicht ist (dieser Gedanke wird in der Darstellung a. d. J. 1801 ziemlich klar und breit ausgeführt); das sinnliche Sein ist der Endpunkt, wo das Wissen als solches aufhört (wodurch es klar wird, dass es nur als Wissen des Absoluten wirklich ist). Das absolute Sein ist der höchste Begriff, von dem Fichte sagt dass er Alles begreift, nur nicht sich selbst. Durch diesen Begriff vernichtet das Wissen sich selbst, d. h. setzt es sich als Erscheinung oder als Anschauen; durch das sinnliche Sein setzt es sich als wirkliches Wissen, d. h. als Denken. Nur in dieser Beziehung ist aber das absolute Sein das Undenkbare oder das Unbegreifliche, dass es nur Denkbestimmung ist, aber nie Denkobjekt werden kann, immerhin ist es im Wissen als dessen Bestimmung enthalten [1].

Die Schwierigkeit, mit welcher die »Grundlage« ringt, dass nämlich die Objektivität in die Reflexion immer hineingezogen wird, und dennoch als ihre Voraussetzung wieder freigegeben werden muss, beseitigt die spätere Darstellung dadurch, dass sie ausgeht von dem Grundsatze: die Erscheinung (die Reflexion) setzt sich als Erscheinung, denn vom Sein des Wissens ist der Begriff, dass es Wissen sei, unabtrennlich. Die Reflexion ist ursprünglich Form und setzt also das Reale als Inhalt voraus, indem sie sich aber als Form setzt, producirt sie einen Inhalt und ist in dieser Beziehung Schöpfung aus Nichts, wodurch der empirische Schein entsteht, dass aller Inhalt producirt wäre. Als blosse Form würde das Wissen in den Inhalt aufgehen, es wäre also in sich geschlossenes Sein, aber nicht Wissen. Das formale Seinsgesetz des Wissens sagt, dass es nur im Sichwissen Wissen ist. Dieses Gesetz kann nicht im Wissen verborgen bleiben, weil es dann widersprechend wäre; es muss also in der Selbstanschauung des Wissens enthalten sein. Das Selbstbewusstsein enthält demnach das angeschaute Ich als objektives Sein und die freie Reflexion als dessen Nachbild [2].

Aus dem Briefwechsel Fichtes mit Schelling haben wir gesehen, dass er nach dem Abschluss seiner Jena-Periode die Konstruktion der intelligiblen Welt für seine noch ungelöste Aufgabe hielt und zu ihrer Lösung Entwürfe machte. Es han-

[1] N. W. B. I: 124, 138, 207, 279, 297, 408, 450, 565–9.

[2] A. a. O. S. 133, 193.

delte sich um die Möglichkeit, über das endliche Ich hinauszugehen um seine ursprünglichen Beschränkungen (durch Gefühl und Gewissen) zu erklären, indem ein Realgrund der Getrenntheit der einzelnen Intelligenzen und ein Idealgrund ihrer Einheit in dem Intelligiblen angezeigt wird. Das Intelligible wäre als Noumen (oder Gott) und Natur zu denken. Die endliche Intelligenz wäre als Geist die niedere Potenz des Intelligiblen als Noumen, und als Naturwesen die höchste Potenz desselben als Natur[1]. Dieser Gedanke wird aber in den späteren Darstellungen der WL. nicht weiter ausgeführt, als was schon aus der »Sittenlehre» bekannt ist, sondern die Konstruktion der intelligiblen Welt beschränkt sich auf das Unterscheiden der empirischen und der übersinnlichen Ichheit. Das empirische Ich ist das theoretische Bewusstsein, in welchem keine eigentliche Individualität anzutreffen ist. Das übersinnliche Ich, das nicht gegeben ist, sondern sich zu dem macht, was es ist, ist das Wollen, welches als System der sittlichen Aufgaben eine Mehrheit von Ich'en ist, welche eine moralische Gemeinde ausmachen, in welcher die moralische Weltordnung als sittliches Leben wirklich ist. Die intelligible Welt ist das reale, überwirkliche Ich als Gemeinde der (sittlichen) Geister; die Sinnenwelt ist das in sich nichtige, »wirkliche» Ich, in welchem das überwirkliche Ich sich selbst als solches offenbar wird. Die sinnliche Welt ist nur das verkehrte Spiegelbild der intelligiblen Welt. Die Erscheinung muss nämlich, um sich als die Erscheinung des Absoluten zu verstehen, sich in zweierlei Bildern darstellen. Als blosse Erscheinung (d. h. als Nichtsein) versteht sie sich in der sinnlichen Welt oder in der Erfahrung; als Erscheinung des Absoluten (d. h. als des Seins und nicht des Nichts Erscheinung, als Realität oder Wahrheit) stellt sie sich in der intelligiblen Welt dar. Die Einheit dieser beiden Welten ist das Wissen als Wissen des Wissens (oder das Sichverstehen als Sichverstehen), in welchem dementsprechend zweierlei Ich gesetzt sind, das empirische als blosse Erscheinung und das sittliche als das sein sollende[2]. Dieser Gedanke wird in der »Grundlage» nur angedeutet, aber schon in der »Sittenlehre» unverkennbar entwickelt.

---

[1] Vergl. oben S. 263.
[2] A. a. O. S. 419, 426.

Einen entscheidenden Beweis, dass Fichte in den späteren Darstellungen der WL. seinen Standpunkt gewechselt habe, hat man darin sehen wollen, dass er daselbst das absolute Sein öfters Gott nennt und das Wissen als die Erscheinung Gottes darstellt. Der veränderte Sprachgebrauch ist wohl zunächst eine Folge davon, dass die späteren Darstellungen über die WL. selbst als ein schon vorliegendes Faktum und über ihr Verhältniss zum Leben reflektiren, und daher ihre Untersuchungen gern an die unmittelbare Denkweise anknüpfen. Den Begriff Gottes stellt die »Grundlage» dar als den überschwänglichen Gedanken von einem Wesen, durch dessen reine Thätigkeit unmittelbar auch seine objektive gesetzt wäre, oder von einem Bewusstsein, in welchem durch das blosse Gesetzsein des Ich Alles gesetzt wäre, aber auch als die Idee des absoluten Seins, welche durch das Leben bestimmt wird. Dieser Begriff vermittelt demnach zwischen dem natürlichen und dem transscendentalen Denken; von diesem hat er die Form als absolutes Sein, welches mit der reinen Thätigkeit zusammenfällt, von jenem den Inhalt (Liebe, Vorsehung, u. s. w.). In diesem ist er als die reine Thätigkeit der Anfangspunkt des Wissens, in jenem als absolutes Ideal der Endpunkt des Lebens.

Der Unterschied Gottes von dem Wissen als seiner Erscheinung ist in der »Grundlage» vorbereitet. Wir haben nämlich dort einerseits die reine Thätigkeit, in welcher keine Richtungen unterschieden werden können, und deren Bild der mathematische Punkt ist, andererseits das Ich, in welchem die centripetale und die centrifugale Richtung sich unterscheiden lassen. Gott ist demnach die konstitutive Thätigkeit, in welcher Gehalt und Form identisch sind, durch das Wissen wird sie bestimmt als das Wesen des Wissens; durch das Leben wird sie ferner bestimmt als die moralische Weltordnung [1]. Wenn also die späteren Darstellungen folgenderweise anfangen: »so wie das Absolute nur ist, so ist seine Erscheinung», so wird in der Grundlage derselbe Gedanke so ausgedrückt: so wie das Ich ist, setzt es sich schlechthin, oder ist es unendliche, in sich zurückgehende Thätigkeit. Wie die Richtung dieser Thätigkeit an sich

[1] S. W. B. I: 273.

unendlich und nur in der Reflexion von der Thätigkeit selbst unterschieden wird, so sind hier das Absolute und die Erscheinung dem Wesen nach identisch, denn wenn das Sein absolut gesetzt wird, so muss auch das Wissen gesetzt werden (Sein ohne Wissen ist ein leeres Wort), nur in der Reflexion werden sie unterschieden, indem das Wissen sich selbst konstruirt als das Werden, in welchem das Sein die reine Einheit ist. Wenn ferner gesagt wird: »so wie die Erscheinung ist, versteht sie sich selbst», so kennen wir den alten Satz wieder: das Ich muss, so wie es ein Ich ist, sich für sich selbst setzen. Zwischen dem Sichverstehen als Wissen und dem absoluten Sein vermittelt die Erscheinung oder das Leben. Dagegen spricht scheinbar, dass Fichte öfters sagt: ausser Gott ist seine Erscheinung, und ausser dem Verstande ist nichts denn Gott. Man erinnere sich aber, dass Fichte schon in der Grundlage sorgfältig absolutes Sein und wirkliches Dasein unterscheidet, gegen den Stoicismus, welcher dem Weisen alle Prädikate beilegt, welche dem reinen Ich »oder auch Gott» zukommen [1]. Das wirkliche Dasein ist das Wissen als Leben, in welchem der transsc. Verstand den absoluten Inhalt von der Form des Selbstbewusstseins unterscheidet und als das mögliche Sein (die unendliche Aufgabe) des Wissens setzt. Gott ausser der Erscheinung ist die reine Objektivität oder äusserste Grenzpunkt unseres Denkens, bei welchem aber in einer Transsc.-Philosophie immer nach ihrer Subjektivität gefragt werden muss, welche ebenso wenig wie jene nicht-sein kann. Die Subjektivität ist die Erscheinung, welche aber nur in ihrem Sichverstehen als Erscheinung ausser dem Absoluten ist. Sie ist als Erscheinung nur in der Reflexion (ihrem eigenen Verstande), also an sich mit dem Absoluten identisch [2].

Zuletzt einige kritische Erwägungen. Ein endgültiges Urtheil über die Spekulation Fichtes und Schellings giebt sich am besten in einer Auseinandersetzung mit dem Hegelschen System, für welche vorliegede Schrift als Vorarbeit bestimmt ist. Eine eingehende Prüfung der besonderen Lehrsätze der WL. aus ihren

[1] A. a. O. S. 278.
[2] N. W. B. I, S. 408–9; vergl. Fichtes Religionslehre (Berlin 1806). S. 88.

eigenen Principien wird wenig Interesse erwarten können, denn Fichte selbst legte auf diese Sätze wenig Gewicht, indem ihm hauptsächlich daran gelegen war, den principiellen Standpunkt zu beleuchten. Die WL. soll, wie er sagte, Ein Blick sein, und die systematische Ausführung ist Nebensache. Desshalb ist auch sein Sprachgebrauch so schwankend, dass eine aktenmässige Kritik einen grösseren Aufwand als den uns zu Gebote stehenden gebrauchen müsste.

Die mit Kant anhebende Spekulation unterscheidet sich als Transscendental-Philosophie von der vorkantischen Philosophie. Wir haben schon gesehen, welche Mühe Schelling sich gab um diesen Begriff ins Reine zu bringen, indem er den transscendentalen Idealismus als besonderen Theil der Transscendental-Philosophie der Natur-Philosophie entgegensetzte. Fichte, welcher nur einen transscendentalen Real-Idealismus anerkannte, konstruirte in der »Grundlage» diesen Begriff, indem er die möglichen Formen der Spekulation aus der Wechselwirkung der Substantialität und der Kausalität entwickelte. In den späteren Vorlesungen giebt er nur gelegentliche Erörterungen. So sagt er, die WL. sei transscendental, weil sie sich von dem ersten und ursprünglichen Wissen, als darüber schwebend oder als blosse Reproduktion, unterscheidet, oder auch, weil sie sich über die Erscheinung (das subjektive Wissen und das objektive Ding) zu einem reinen Begriff des Seins erhebe und nur das Geistige und Uebersinnliche als das wahrhafte Sein gelten lasse. Unverkennbar ist in diesen Erklärungen einerseits die Uebereinstimmung, andererseits der Fortschritt über Kant ausgesprochen, welcher die Transsc.-Philosophie als Wissen von der Möglichkeit der Erfahrung über diese stellt, aber die Erfahrung dennoch als zufällig betrachtet und nur durch die regulative Maxime der refl. Urtheilskraft ihr Bedeutung giebt. Die kritische Philosophie rechtfertigt die Principien der Mathematik und der Naturwissenschaft, sie giebt dem Glauben freien Spielraum, indem sie die Metaphysik vernichtet, und sie giebt der Urtheilskraft die Anleitung zu einer verständigen aber nur subjektiv gültigen Betrachtungsweise der mathematisch nicht konstruirbaren Erfahrung. Die WL. erklärt die gesammte Erfahrung, indem sie den Zweckbegriff als konstitutive Maxime der Vernunft recht-

fertigt, und sie begnügt sich nicht dem Glauben einen unbestimmten Spielraum zu geben, sondern sie macht die absolute Wahrheit offenbar, indem sie die gesammte Form der Endlichkeit aus dem Bewusstsein ableitet und von dem Leben abzieht.

Durch die verschiedenen Formen der Transsc.-Philosophie geht die Subjekt-Objektivität oder die Identität von Wissen und Sein als der rothe Faden hindurch. Vor Kant ist diese Identität nur als eine relative anerkannt worden, indem entweder die Objektivität als complementum possibilitatis zum Begriffe hinzukommen musste, oder der Begriff, als mit dem objektiven Sein eins, den Gegensatz gegen das Subjekt nicht aufheben konnte. Durch seine Lehre von der synthetischen Einheit des reinen Selbstbewusstseins in den Kategorien hat Kant das transscendentale Princip aufgestellt, wodurch die subjektive, die transscendente und die realistische Betrachtungsweise beseitigt werden. Selbst hat er aber nicht dieses Princip durchführen können; er blieb bei dem Gegensatze der reinen und der empirischen Apperception stehen und deutete auf einen transscendenten Gegensatz von Wissen und Sein hin. Seinen Nachfolgern fiel die Aufgabe zu, den Gegensatz des reinen und des empirischen Wissens zu erklären. Schelling unternahm es zu zeigen, wie einerseits der Begriff sich als Natur darstellt, andererseits die Natur zum Begriff sich entwickelt. Die Philosophie ist die abs. Indifferenz von Natur und Begriff, denn sie entsteht als organisches Ganzes ohne alle Einmischung der freien Reflexion (als Produkt der intellektuellen Anschauung), giebt sich aber die Form des Begriffs, indem sie, über sich selbst reflektirend, als ein System von Lehrsätzen in die Erscheinung tritt. Indem die relativen Ansichten des transsc. Idealismus und der Naturphilosophie einander ergänzen, wird der absolute Standpunkt der Spekulation begründet, auf welchem der Begriff als absolute Totalität alle Gegensätze in sich aufgehoben hat. Durch diese Begründung ist Schellings Standpunkt der transscendentale, und Fichte hat ihn zu niedrig gestellt, wenn er ihn als dogmatisch schlechtweg verwirft. Schellings System begnügt sich aber nicht blosse Phänomenologie zu sein, sondern sie will als das Absolute selbst anerkannt werden. Diese Form der Transsc.-Philosophie kann daher die absolute genannt werden; sie verhält sich zu der re-

lativen Form Kant's und Fichte's, etwa wie in der Astronomie der heliocentrische Standpunkt zum geocentrischen. Die WL. will nicht das Absolute selbst, sondern nur die Konstruktion seiner Erscheinung sein; sie ist ein nur formales Wissen der Erscheinung, denn sie konstruirt nicht den Inhalt, sondern nur die Form des Lebens, nach deren Abzug dieses rein gedacht wird. Dagegen streitet die Behauptung nicht, dass sie keineswegs ein bloss formaler oder leerer Idealismus (sondern Real-Idealismus) sei, denn dadurch wird nur gesagt, dass sie nicht (als subjektiver Idealismus) von dem Standpunkte des natürlichen Denkens aus die Welt in blosse Vorstellungen verflüchtige, sondern das Gegebensein der wirklichen Welt als Bedingung der Möglichkeit des ursprünglichen Bewusstseins aufzeige.

Um den Unterschied dieser beiden Formen der Transsc.-Philosophie durch ein Beispiel zu beleuchten, nehmen wir an, es sei die Rede von verschiedenen Ansichten des Sternenhimmels, nämlich wie er sich vom terrestrischen Standpunkte präsentirt, und wie er an sich zu betrachten sei. Fichte behauptet, dass unsere Ansicht von ihm bedingt sei durch das Sehen, welches den Gesetzen der Perspektive unterworfen ist. Jedes für uns mögliche Bild des Sternenhimmels ist also durch diese Gesetze modificirt. Wir können zwar, in der Phantasie den Weltraum durchlaufend, unseren Standpunkt wechseln und verschiedene Bilder entwerfen; diese sind aber alle mit derselben Einseitigkeit behaftet, und ihre im Gedächtniss verbundene Summe, wenn sie auch bei ihrer schlechten Unendlichkeit möglich wäre, würde kein völlig perspektivfreies Totalbild abgeben. Das Objekt wird von uns nie völlig rein gesehen, aber wir können uns der Beschränktheit unseres Sehens bewusst werden. Was wir eigentlich wissen können ist das Sehen selbst und seine Gesetze, aus welchen die möglichen Bilder eines Objekts abgeleitet werden können. Dass gerade dieses Objekt gesehen wird, ist dem Sehen selbst zufällig (zwischen Sehen und Objekt ist eine projectio per hiatum, welche durch den Zweckbegriff ausgefüllt wird); man kann also vom Sehen abstrahirend ein reines Objekt denken, dieses muss aber gelebt werden, sonst ist es Nichts. Sich auf keinen Gesichtspunkt bezogene Himmelskörper zu denken ist eine widersinnige Anmassung. Dagegen behauptet

Schelling, dass es unmöglich wäre, einen Gesichtspunkt als beschränkt einzusehen, wenn wir keinen anderen und weiteren hätten, und wenn alle Gesichtspunkte als endlich angesehen werden, so sei das möglich nur durch den Vergleich mit einem unendlichen Sehen, in welchem alle besonderen Gesichtspunkte als unendliche enthalten sind. Transscendental wäre diese Ansicht immerhin, weil sie das Objekt auf das Sehen bezieht, wenn sie gleich den endlichen Gesichtspunkt zum unendlichen erweitert.

Ehe wir die für diese streitenden Ansichten vorgebrachten Beweise prüfen, lenken wir die Aufmerksamkeit auf ein zweites Merkmal des Begriffes der Transsc.-Philosophie. Sie unterscheidet zwei Gebiete der Erkenntniss: die Erfahrung oder das unmittelbare, natürliche Bewusstsein und das Wissen von den Bedingungen der Erfahrung; das letztere Gebiet ist das transscendentale, durch welches das erstere als möglich eingesehen wird. Den nächsten geschichtlichen Anknüpfungspunkt bietet Wolf mit seiner Unterscheidung der historischen und der philosophischen Erkenntniss; jene ist nämlich die Erkenntniss, dass etwas ist oder geschieht, diese ist die Erkenntniss des Grundes dessen, was ist oder geschieht. So z. B. ist die Philosophie allgemein die Einsicht in den Grund, warum das Mögliche wirklich werden kann (cur possibilia actum consequi queant), und besonders ist die natürliche Theologie die Wissenschaft von dem, was als durch Gott möglich eingesehen wird, d. h. von den Handlungen, die durch seine Attribute möglich sind, und die Fysik handelt von dem, was durch Körper möglich ist [1]. Die philos. Erklärung geht also auf den Inhalt der Erfahrung oder der Offenbarung, um dessen zureichenden Grund zu vermitteln. Kant gab der Philosophie die Richtung auf die Form der Erfahrung; sie ist das Wissen von den Bedingungen der Erfahrung als Erkenntniss und besonders als Wissen, also vom Erkenntnissvermögen. Die Erfahrung steht aber bei Kant in einem äusserlichen Verhältnisse zum Vermögen; es ist zufällig, dass wir überhaupt eine Erfahrung haben. Fichte setzte sich daher die Aufgabe sie als die Selbsterkenntniss und immanente Funktion

[1]) Logica Ed. 2:da §§ 3, 6, 37, 57, 59.

der Intelligenz zu erklären. Daher zwei Merkmale des Transscendentalen: es ist wesentlich Grund, also Thätigkeit, und es ist Grund seiner selbst, also Selbstthätigkeit oder Subjekt-Objektivität.

Wir wenden uns zuerst zu Schellings Konstruktion des absoluten Standpunktes. Dieser wird dadurch begründet, dass die Natur und die Welt des Geistes aus dem Gesichtspunkte der Entwicklung ihren Gegensatz aufgeben und eine einheitliche Reihe bilden, in welcher sie als Formen derselben Entwicklung jede in ihrer Art unendlich sind, weil sie beide denselben Inhalt nur in eigenartiger Gestalt ausprägen. Innerhalb der Entwicklung ist die absolute Identität der verschiedenen Stufen dadurch gegeben, dass die höhere Stufe die Wahrheit (das Wesen) der tieferen ist, und als Wahrheit durch die tiefere offenbar wird; und die absolute Vernuft ist die absolute Wahrheit aller Entwicklungsstufen, welche zusammen die Selbstoffenbarung der Vernunft ausmachen. Sie sind alle im Absoluten enthalten als dessen Produkte, und sie sind, als Formen des Absoluten, materialiter absolut, denn ihr Inhalt ist eben die ganze, untheilbare Vernunft; formaliter sind sie aber endlich, denn jede unterscheidet sich, als besondere Form von allen übrigen. Durch diese Endlichkeit der Form bildet aber die Entwicklung den Gegensatz des Absoluten; sie ist durch und durch relativ, und es ist daher unmöglich in ihr einen absoluten Anfang oder ein absolutes Ende zu entdecken. Die Natur soll, nach Schelling, den Anfang machen, aber sie enthält Gegensätze, welche nicht als Entwicklungsformen erklärbar sind. Inwiefern die Natur in den Raum und in die Zeit fällt, löst sie sich in Relationen auf, welche die Intelligenz voraussetzen ohne sie durch Entwicklung zu verwirklichen. Wenn man die Intelligenz als die Identität des Bestimmenden und Bestimmten (des Producirens und des Produkts) denkt, so ist die Kraft das Erste, was in der Natur als Realität gedacht werden kann. Raum, Zeit und Materie sind Negationen der Kraft, und setzen als solche einen Gegensatz in der Kraft voraus, welcher selbst nicht als Potenz durch die Kraft erklärbar ist. Die Materie kann nicht von sich selbst sich zur Kraft umbilden; die Relationen können nicht zum Wesen übergehen. Schelling hat deshalb

erklärt, dass die Natur in ihrer Wahrheit absolutes Leben ist, und dass das Todte etwas durch die Reflexion in sie hineingelegtes Fremdes ist. Er ist also mit Fichte darin einverstanden, dass die materielle und veränderliche Natur nur als Erscheinung durch die Reflexion gesetzt, also etwas der wahren Natur selbst Äusserliches sei. Fichte stellt sich aber die Aufgabe, die erscheinende Natur aus den Gesetzen der Reflexion zu erklären, während Schelling sich einfach begnügt sie als nichtig zu verwerfen. Durch die Entwicklung wird also der absolute Standpunkt nicht begründet, wenn es in der Natur Formen giebt, welche der Entwicklung völlig fremd sind und in sie nur durch die Reflexion hineingetragen werden. Die Wahrheit steht durch die Entwicklung in keinem Zusammenhang mit ihrer Erscheinung; die Ideen der Thiere und der Pflanzen sind in einem Wissen enthalten, welches mit der sinnlichen Wahrnehmung Nichts gemein hat, denn was den einzelnen Pflanzen und Thieren eigenthümlich ist, wird in ihren Ideen aufgehoben. Schelling steht vor dem Dilemma: die absolute Vernunft konstruirt sich als solche, indem sie die Natur als ihre Erscheinung setzt, die erscheinende Natur ist aber, als in sich nichtig, durch die Reflexion gesetzt. Der absolute Standpunkt der Vernunft hat also sich als solchen gegen die Reflexion zu rechtfertigen. Um dieses Problem zu lösen stellt sich Schelling auf den Standpunkt der Entwicklung: die Reflexion ist als Potenz oder Entwicklungsform mit der Vernunft identisch. Die Vernunft ist die Wahrheit der Reflexion, und die endliche Form, wodurch diese von jener sich unterscheidet, hat keine Wahrheit, sondern existirt nur für die Reflexion selbst, welche also für sich endlich, in der Vernunft aber unendlich ist. Der Gegensatz von Reflexion und Vernunft ist also der Gegensatz von Insich- und Fürsichsein. Die Vernunft muss sich als solche aus der Reflexion entwickeln, denn sonst wäre sie nicht für sich selbst, aber als höhere Entwicklungsform zerstört sie die Reflexion als eine tiefere, d. h. sie hebt ihre Selbstoffenbarung als unwahr auf. Das Absolute enthält also die Relation von Form und Inhalt als Gegensatz der unbewussten und der selbstbewussten Vernunft, welche sich als Position und Negation aufheben. In der unbewussten Vernunft (d. h. in der Natur) liegt also kein Grund,

warum sie sich als die Wahrheit der Reflexion darstellen sollte. Diese tritt als Deus ex machina von aussen ein.

Schelling denkt sich die Entwicklung als den absoluten Process, durch welchen eine reine Einheit zur absoluten Totalität wird. Die Entwicklung setzt aber einen ursprünglichen Gegensatz voraus, denn durch sich selbst kann eine reine Einheit sich nicht als eine tiefere Stufe setzen, von welcher sie zu einer höheren getrieben werde; in dem absolut Einfachen liegt also kein Grund einer Entwicklung. Diese ist also nur eine Form der Relativität. Weil, nach Schelling, jeder Gegensatz in die Reflexion fällt, muss diese als Grund der Entwicklung und alles in ihr Enthaltenen gedacht werden. Die Reflexion verschlingt also die Vernunft, denn diese kann ihren Gegensatz zu jener nicht aufheben.

Die Vorwürfe Schellings und seiner Anhänger gegen die WL. gipfelten in der Behauptung, sie sei ein blosses Reflexionssystem, d. h. sie rede nur um die Sache herum ohne in ihren Kern einzudringen, sie sei also eine subjektive und artificielle Ansicht, welche der Sache selbst zufällig oder fremd sei. Dagegen verwahrte sich Fichte energisch, indem er behauptete, dass in der WL. das Wissen ohne jede Einmischung einer willkührlichen Reflexion sich selbst konstruire, so dass der Zusammenhang der Begriffsbestimmungen durchaus im Wesen des Wissens gegründet sei. Und wenn man nicht die Absicht, sondern die Leistungen erwägt, so hat wohl Fichte Recht mit seiner Meinung, dass Schelling selbst in der Reflexion befangen sei, denn ein so willkührliches Spiel mit Einfällen und losen Annahmen, wie seine »Deduktionen«, findet man doch in der WL. nirgends. Von dieser hat Schelling seine Methode entlehnt, nur hat er sie für die Entwicklungsweise des Absoluten selbst ausgegeben, während sie in der WL. nur die Selbstkonstruktionsweise des Wissens vom Absoluten ist. In dieser Hinsicht ist die WL. ein Reflektirsystem, was auch Fichte selbst offen und öfters anerkannt hat. Die Darstellung der WL. a. d. J. 1804 handelt hauptsächlich nur von dem Verhältnisse der Reflexion zur Wahrheit und ist bemerkenswerth, weil sie wohl die grösste Annäherung an Schelling bezeichnet, indem sie auf theoretischem Wege der Reflexion principielle Bedeutung zu vindiciren versucht. Wir stellen daher

ihre Hauptmomente dar, indem wir den oben (S. 360) fallen gelassenen Faden wieder aufnehmen.

Der Streit zwischen dem Idealismus und dem Realismus ward geschlichtet durch das Aufstellen der freien Maxime: wenn wir zur Wahrheit durchdringen wollen, so müssen wir von der Reflexion abstrahiren. Das Abstrahiren ist aber immer zugleich ein Reflektiren, also werden durch diese Maxime die Reflexion und die Wahrheit nicht nur getrennt, sondern auch verbunden. Die Maxime selbst ist faktisch, sie muss aber, um die Fakticität mit der Wahrheit verbinden zu können, im Wesen des Absoluten begründet sein. Diess sehen wir durch eine Hypothese ein: soll die Selbstkonstruktion des Seins (des Absoluten) als solche einleuchten, so muss die Reflexion als faktische (also in sich selbst grundlose) Konstruktion des Seins gesetzt werden. Diese Hypothese ist unbedingt (sie ruht auf sich selbst als eine Annahme ohne allen äusseren Grund), sie ist also eine Selbstschöpfung aus Nichts, ein lebendiges von, in und durch sich, also reines Ich, und fällt als solches mit dem Sein zusammen. Weil die logische Konsequenz die Seele der Selbstkonstruktion des Seins ist (das Sein muss durch sich selbst absolut sein), so ist ursprünglich das Denken mit dem Sein identisch; wir setzen nicht von aussen das Sein in Beziehung auf sich selbst (übertragen nicht auf das Sein eine subjektive Denkform, indem wir es als seinen eigenen Grund denken), sondern das Sein setzt selbst (als Ich) das Denken (unsere Hypothese) als seine Form. Der Gedanke einer absoluten Selbstschöpfung wäre uns unmöglich, wenn unser Wissen auf das formale Denken eines äusseren Daseins beschränkt wäre; indem wir die reale und die ideale Konstruktion des Seins hypothetisch verknüpfen, sind wir selbst unmittelbar das reine Denken, welches als qualitative Einheit diese Zweiheit durchdringt. Dieses Denken bietet zweierlei Ansichten. Es ist an sich reine Identität (es setzt Grund und Folge in dasselbe Denken); dieses »Von» (die logische Konsequenz ohne Uebergehen von Grund zur Folge) ohne alle Disjunktion ist das reine Sichsetzen des absoluten Wissens (des »Urlichtes»). In Bezug auf das diskursive Wissen erscheint es aber als qualitative Einheit, und ist als solche Thathandlung (Genesis oder Konstruktion). Diese ist problematisch (hypothetisch);

soll das Wissen sein (sich als Wissen wissen), so muss es als Identität in einer Thathandlung erscheinen. Diese Hypothese ist also eine Thathandlung, welche eine Thathandlung setzt, in ihr geht also das Wissen in sich selbst zurück als in sich geschlossen, als absolut genetisch in Bezug auf sich selbst, als »Genesis der Genesis» (das Wissen erzeugt sein Erzeugen, es ist kein Faktum, keine Wirkung einer Substanz, sondern die Thätigkeit erzeugt sich selbst)[1].

Diese Sichdarstellung des Wissens in unserer Hypothese tritt als unsere Handlung und als objektivirtes Geschehen vor, indem wir über die Hypothese reflektiren. Es muss ihr also ein höheres Wissen vorausgesetzt werden, welches sich als Wissen nicht darstellt, sondern in sich verborgen bleibt. Als Negation der Sichdarstellung (der Selbstkonstruktion als Wissen) ist dieses Wissen ein bestehendes Sein, das absolut vorausgesetzte Sein des Wissens, welches aus dem Setzen eines Princips der Sichdarstellung hervorgeht. Sichdarstellung (Sichgenesis) und Sein sind eine einseitige Reihe. Unser hypothetisches Wissen erscheint als absolut; alles reflektirte Wissen geht aber aus einem reflektirenden Wissen hervor, das selbst als in sich verborgenes Sein im Hintergrunde steht. Daher der Hiatus in allem wirklichen Wissen (dass nämlich der Inhalt nicht als durch die Form gesetzt erscheint). Das Sein ist die nicht erscheinende Thathandlung oder die Vernunft; die Selbstkonstruktion ist Denken oder der Verstand. Um die Vernunft zu begreifen, muss also der Verstand als absolut vorausgesetzt werden (der transscendentale Standpunkt), und um den Verstand zu begreifen muss die Vernunft als ihn vernichtend gesetzt werden (der absolute Standpunkt). Wir selbst sind die Einsicht in beide, also Vernunft und Verstand zugleich[2]. Durch die Reflexion auf unsere Einsicht in die Genesis des Seins erheben wir uns nicht bloss faktisch, sondern objektiv und intelligibel in das transscendentale Wissen, denn faktisch einsehend durchdringen wir das Gesetz dieses Einsehens.

Unsere Reflexion (das hypothetische Wissen) erscheint als faktisch, denn sie hat ein verborgenes Princip; das rein Kate-

---

[1] N. W. B. II. S. 218–57.

[2] A. a. O. S. 261.

gorische in ihr ist die rein innere Gewissheit an sich, welche mit dem Sein Eins ist, denn sie ist in, von und durch sich selbst. Als in sich selbst begründet ist die Gewissheit immanent (wer gewiss ist fragt nicht warum), also in sich selbst geschlossenes Ich. Sie ist aber lebendig, und zwar ist sie Leben seiner selbst, sie äussert sich also in sich selbst (denn Gewissheit ist undenkbar ohne eine reflexive Anschauung der eigenen Unveränderlichkeit). Sie schaut sich selbst an, d. h. sie projicirt sich als ein unveränderliches Verfahren, sie erscheint dabei als von sich selbst seiend, also als von der Anschauung unabhängig. Hier ensteht die projectio per hiatum: die Anschauung ist nicht das Wesen selbst, sondern sein blosses Bild; die Gewissheit ist demnach die Einheit von subjektivem und objektivem Wissen[1]. Vorausgesetzt wurde, dass die lebendige Gewissheit ein immanentes Sichprojiciren sei; der Grund davon muss aber nachgewiesen werden. Mit faktischer Nothwendigkeit (ohne allen anführbaren Grund) leuchtet der Satz ein: non nisi formaliter objecti sunt prædicata. Es kann also vom Wissen nichts prædicirt werden ohne es als (logisches) Subjekt zu objektiviren, d. h. das Wissen prædicirt von sich, indem es sich durch die Anschauung (per hiatum) projicirt. Indem die WL. dieses Verhältniss als nothwendig und unveränderlich einsieht, objektivirt sie das Wissen als eine durch sich selbst bestimmte Einheit (von Prædiciren und Projiciren, d. h. Denken und Anschauen). Der Inhalt dieser Einheit ist ein Faktisches (das freie Denken) und ein Nothwendiges (die Anschauung). Das Faktische ist durchaus Princip seines Seins, sowie es sich aber setzt, wird es von der Nothwendigkeit ergriffen, welche ihrerseits nicht Princip werden kann, ohne dass das Faktische sich setzt. Eine solche Nothwendigkeit ist Gesetz; die Gewissheit ist also Einheit von Freiheit und Gesetz. Dieses Gesetz ergreift unsere so eben gewonnene Einsicht des Wissens, welche also ihrer Form nach (als äussere Einsicht) aus ihrem Inhalte genetisch abgeleitet worden ist[2].

Dem Gesetze gemäss ist das Prædiciren Projiciren. Das projicirte Wissen muss aber an sich den Karakter eines Pro-

[1] A. a. O. S. 277.

[2] A. a. O. S. 281.

jectum tragen (die Form des Projicirens muss als Inhalt oder Prædikat des Wissens gesetzt werden, sonst steht das Gesetz ausser dem Wissen). Ein solches Wissen ist das Beschreiben; das innere Wesen des Projicirens, das lebendige Principiren ist absolutes Beschreiben; unser hypothetisches Verbinden der Wahrheit mit der Reflexion war eine Beschreibung, »denn was ist denn der Zusammenhang als das Beschreiben des Einen aus dem Andern?« Beschreibung ist ins Unendliche wiederholbare Verdoppelung des absolut Eins bleibenden Inhaltes. Das Wissen muss der Form nach, als Produkt des Beschreibens, also als wiederholbare Nachkonstruktion erscheinen; daher die idealistische Ansicht des Wissens. Dieses spaltet sich in Ursprüngliches und Abgebildetes, denn es ist ein lebendiges immanentes Bilden; es projicirt sich als Bild. Ein Bild ist aber als solches nicht erkennbar, wenn nicht das Gesetz des Bildens in ihm enthalten ist. Im Bilde als solchem liegt schon das Gesetz. Die WL. setzt sich als Bild heisst also: das Gesetz selbst setzt sich in unserer Einsicht, welche dadurch Gewissheit ist[1]. Als Beschreibung ist unser Wissen immanente Projektion der Wahrheit und erkennt sich selbst als Projektion, es vernichtet sich also als äussere Reflexion um die Wahrheit als reine Innerlichkeit zu setzen. Indem das Wissen sich vernichtet, ist es; es setzt aber das Sein nicht in sich selbst, sondern in das Gewusste. Das vom Wissen Projicirte ist das Sein; dieses Sein ist aber das Sein des Wissens, also ein innerlich sich äusserndes Sein, welches also zwei Richtungen enthält, des Herausgehens aus und der Geschlossenheit in sich selbst, also ein Trieb ist. Indem das Wissen als Reflexion sich vernichtet, setzt es sich als Trieb. (Das ist der ontologische Beweis des Daseins oder der Realität des Wissens, zu vergleichen mit Cartesii Satz: dubito, ergo sum.) Die absolute Vernunfteinsicht führt das absolute Dasein des Wissens unmittelbar bei sich und setzt sich dadurch als Vernunft. Die WL. ist die Vernunft, sie erscheint aber auch als Aussage oder Rede von der Vernunft, sie begreift aber diese Fakticität als ursprüngliche Äusserung oder Leben der Vernunft

[1] A. a. O. S. 286.

selbst. Durch diese Einsicht ist sie transscendentales Wissen; als blosses Faktum wäre sie gewöhnliches Wissen[1].

So nahe diese Darstellung den Standpunkt Schellings auch streift, besonders durch den Satz, dass das Wesen des Wissens die absolute Evidenz (die reine Gewissheit) sei, und dass diese als Selbstbeurtheilen Einheit von Denken und Anschauen sei, so hält sie doch an dem kritischen Standpunkt und dem Primat der praktischen Vernunft fest. Das absolute Wissen ist nicht die WL., sondern die Weisheit oder das Leben nach dem Urgesetze; die WL. ist nur der Weg und hat als solcher an sich keinen Werth; »wer hinaufgekommen ist, der kümmert sich nicht weiter um die Leiter». Das wahre Leben geht erst da an, wenn wir den absoluten Zweck des Daseins eingesehen haben und aus klarer Einsicht das Rechte thun. Diese Ansicht ist durch das Verhältniss Fichtes zu dem Ergebniss der Kantischen Kritik bedingt. Fichte setzte es als seine Aufgabe die verschiedenen Gedankenreihen Kants aus einem einheitlichen Principe zu entwickeln, um dadurch eine systematische Erklärung des ganzen Bewusstseins zu geben. Er geht daher über die synthetische Einheit der reinen Apperception zu der absolut thetischen Einheit, zur absoluten Identität von Subjekt und Objekt. Diese Identität ist reine Selbstthätigkeit; mit dem Bewusstsein ist sie als Thätigkeit identisch, als reine Selbstthätigkeit ist sie davon verschieden, denn das Bewusstsein ist objektive Thätigkeit. In dem Bewusstsein hat also die Selbstthätigkeit als synthetische Einheit den Karakter des Gesetzes. Das Bewusstsein soll reine Thätigkeit sein, also Wissen; es soll ferner Selbstthätigkeit sein, also Wissen des Wissens (nicht Wissen von Nichts oder von einem Dinge). Weil das Sein des Wissens das Sichwissen ist, so muss es sich als Wissen des Wissens wissen; dies ist aber nur dann möglich, wenn ein Gegensatz des Wissens gesetzt wird (die unbewusste Natur ist ein Moment des Wissens, denn sein Begriff ist ein bestimmter, d. h. hat einen Inhalt, nur inwiefern Wissen und Nicht-Wissen sich in seinem Umfange trennen). Das Gesetz der reinen Selbstthätigkeit soll, seinem Begriffe gemäss, durch das Wissen gesetzt werden; kann aber

[1] A. a. O. S. 305.

nicht als Gesetz gesetzt werden, wenn nicht das Wissen sich selbst als beschränkte Thätigkeit setzt. Im Begriffe des Gesetzes ist der synthetische Karakter des Selbstbewusstseins gegründet, und in ihm specificirt sich das Gesetz als Gesetz den Unendlichkeit und Gesetz der Begrenzung (Sittengesetz und Reflexionsgesetz). Aus dieser Antinomie des Gesetzes stammt der Gegensatz der theoretischen und der praktischen Vernunft, das absolute Schweben der Einbildungskraft zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit und das absolute Streben des Willens, welcher das Schweben durch den freien Entschluss vernichtet.

Der Begriff des absoluten Gesetzes ist der Mittelpunkt der WL. Das Gesetz ist synthetische Einheit von Vermögen und Zweck als Freiheit und Nothwendigkeit, und diesen synthetischen Karakter hat es in Beziehung auf das Bewusstsein, denn an sich ist es reine thetische Einheit oder das absolute Sein. Das absolute Sein kann nicht als Princip gesetzt werden, denn es ist in sich verschlossen; das Bewusstsein ebenfalls nicht, denn es ist zufällig; das Gesetz ist seinem Begriffe nach der Quell aller Differenz und Einheit. Das Sein des Gesetzes involvirt die Beziehung auf die Intelligenz oder die Freiheit, das Gesetz setzt also durch sich selbst das freie Vermögen. Es setzt sich ferner als Gesetz durch die Intelligenz; das ist aber möglich, nur inwiefern diese abstrahirend über das Gesetz hinausgehen kann zum reinen Sein als einem nur gedachten Punkte in der Konstruktion des Gesetzes. »Das Hinausgehen über das Ich« ist also in diesem Begriffe begründet; dieser Uebergang leitet aber zu keinem transscendenten Wesen oder Dinge an sich hinüber. Der transscendentale Grundgedanke der WL. ist also dieser, dass das absolute Princip wesentlich relativ sei, denn sonst wäre es nicht Princip, sondern reines Sein. Die WL. durchdringt diese Relativität; indem sie diese als solche einsieht, geht sie über das Princip zum wahren Absoluten hinaus. Ihr philosophischer Werth hängt also davon ab, wie sie das absolute Sein darstellt.

Um das absolute Sein rein zu denken muss man, sagt die WL., von dem Selbstbewusstsein und Allem, was daraus folgt, abstrahiren. Was dann übrig bleibt, soll dennoch nicht ein leeres Abstraktum, sondern das durch sich selbst vollständig

Bestimmte sein, denn das Abgezogene sei nur die endliche Form, nicht der Inhalt an sich. Dieser ist das Leben. Wie wenig durch den blossen Hinweis auf das Leben gewonnen sei, beweist schon ein gelegentlich von Fichte erwähntes Beispiel des inneren Lebens: »der Baum wächst, jedes Möbel veraltet und verwest«[1]. Der Begriff des Lebens braucht auch von Seiten des Inhaltes einer Läuterung. Fichte bestimmt ihn daher so, das Leben sei die Erscheinung der moralischen Weltordnung, welche das Absolute oder Gott sei. Diese Ordnung kann aber nicht konstruirt werden, sie ist also nur gegeben oder geoffenbart, und die WL., als Phänomenologie, konstruirt nur die Form ihrer Offenbarung. Die moralische Weltordnung stellt sich durch den freien Willen dar als sittliche Gemeinde oder moralisches Reich in einer Ordnung der Natur. In diesem Reiche ist die moralische Ordnung ein System von freien und individuellen Vermögen, denn nur in der Mannigfaltigkeit ist die Einheit offenbar oder wirklich. In jedem Individuum ist der absolute Zweck in besonderer Form enthalten, infolge dessen die Natur, welche zu jedem ein besonderes Verhältniss hat, ein System von Aufgaben darstellt. Weil das Individuum und die Natur durch die göttliche Ordnung als ihre Schöpfung oder Offenbarung gesetzt sind, müssen sie einerseits, jede in ihrer Art, absolut sein, andererseits, als blosse Formen, endlich sein. Der individuelle Wille muss absolut frei, und die Natur muss absolut bestimmbar sein, aber dennoch muss dieser begrenzt und jene selbstbestimmt sein, denn sonst hat Gott kein Reich.

Die Freiheit ist ursprünglich begrenzt durch die Rechtssphäre, innerhalb welcher der Wille erst seiner selbst sich bewusst wird. Diese Sphäre kann überschritten werden, dadurch wird aber das Individuum aufgehoben. Die Freiheit ist ferner begrenzt durch den Urtrieb, durch welchen allein sie Kausalität hat. Der Urtrieb ist ein System von Trieben, in welches die Individuen sich theilen. Der einzelne Wille fühlt sich getrieben; er kann diese unmittelbare (mechanische) Kausalität des Triebes aufheben, aber durch Abstraktion. Ein gänzlich abstrakter Wille ist unbewusst, also kann der freie Wille den Trieb nur durch einen unendlichen

[1] N. W. B. I: 55.

Progress aufheben, und durch diese Unendlichkeit ist die freie Individualität von der moralischen Weltordnung geschieden. Soll die letztere in sich konkret sein, so muss die Natur als absolute Bestimmbarkeit in ihr enthalten sein.

Wie wir gesehen haben, ist der Naturbegriff Fichtes sehr schwankend. Er unterscheidet die innere und die äussere Natur; jene ist die Kraft oder der Trieb, diese ist die Welt der Körper. Die letztere hat nur formelle Bedeutung als ein Ganzes von Relationen, welche dadurch entstehen, dass die schwebende Einbildungskraft das an sich Einfache und Geistige (den Trieb) zu einer Realität im Raume und in der Zeit ausdehnt. Sie ist nur die Erscheinung der inneren Natur und also durch diese absolut bestimmbar. Diese selbst ist das System der Gefühle und Triebe, durch welche die unbewusste Intelligenz ursprünglich bestimmt ist. Sie ist bestimmbar, denn die Intelligenz ist wesentlich selbstbewusst und kann also jede Bestimmung in die Form des Begriffes erheben. Durch diese Erhebung verliert aber die Natur ihren Karakter als Trieb, d. h. ihre treibende Kraft, und der Wille, als zu Nichts getrieben, ist ein ganz leeres Selbstbewusstsein. Ein solches ist aber nicht möglich, also muss die unbewusste Intelligenz als Trieb fortdauern, denn nur in Bezug auf eine gegebene Natur hat der freie Wille eine bestimmte Aufgabe. Das Sittengesetz an sich ist reine Einheit und bekommt einen Inhalt, nur inwiefern es die gegebene Lage des Individuums in der faktischen Welt bestimmt [1].

Es fragt sich, ob die Natur ein bloss antithetisches Moment in der Erscheinung des Absoluten, oder als selbstbestimmte Intelligenz in synthetischer Form die absolute Identität darstelle, und folglich durch diese absolut bestimmbar sei. Wenn die Subjekt-Objektivität absolutes Princip sein soll, so muss sie nicht nur im Subjekt, sondern auch im Objekt als solche aufgezeigt werden. Wenn die Intelligenz sich als Subjekt-Objekt setzt durch Gegensetzen eines blossen Objekts, so enthält sie ein Setzen, von welchem die Identität ausgeschlossen ist. Es mag sein, dass die Identität als solche nur an der Nicht-Identität sich offenbart, diese letztere muss aber als Bedingung des Selbst-

[1] N. W. II: 486.

bewusstseins in sich selbst möglich, also mit sich selbst identisch sein, und diese Identität kann keine übertragene, sondern nur eine ursprüngliche oder reale sein. Das absolute Princip wird nicht dadurch gerettet, dass das blosse Objekt als Erscheinung gedacht wird, denn in derselben Weise, wie das Subjekt eine Erscheinung der abs. Identität ist, muss auch im Objekt diese erscheinen, sonst ist das Objekt nicht die Erscheinung der absoluten Identität. Schelling gebührt die Ehre diese Aufgabe anerkannt zu haben, obwohl seine Ausführung in der Hauptsache verworren und falsch ist. Es muss dargethan werden, dass die Natur in ihrem Grunde vernünftig ist, und dass die Form der Objektivität an sich mit der Subjektivität identisch ist. Fichtes Ansicht der Natur neigt sich dem subjektiven Idealismus zu. Vorzugsweise betrachtet er die von Kant hervorgehobene Abhängigkeit der Natur von dem menschlichen Erkenntnissvermögen. Sie ist allerdings ein in den Kategorien verbundenes Ganzes von Empfindungen, aber das Subjekt dieser Verbindung ist kein ihr gegenüber bloss äusseres, denn wenn auch die Natur im Menschen als Erkenntniss gegeben ist, so ist andererseits der Mensch, so gut wie das Thier, in der Natur enthalten. Darin hat aber Fichte Recht, dass nicht das Unbewusste und Nothwendige, sondern das Bewusste und Freie als das dem Begriffe nach Vorhergehende zu denken ist, während dagegen Schelling, wie wir gesehen haben, die umgekehrte Richtung einschlägt, und das Unbewusste als ein in sich geschlossenes Ganzes darstellt, in welches er aber Merkmale hineinträgt, die nur in Beziehung auf das Bewusstsein möglich sind (wie Punkt, Linie, Fläche u. s. w.). Nach Schelling ist das Verhältniss der Natur zum Geiste die Substantialität; jene ist die Substanz, deren Form oder Accidens der Geist ist. Dieser Gesichtspunkt ist der einseitig theoretische, welcher von dem Gegensatze der Potentialität und Aktualität ausgehend die Zweckbeziehung als Entwicklung betrachtet. Der Gesichtspunkt Fichtes ist vorherrschend der praktische, nach welchem in umgekehrter Richtung ein freies Princip in selbstständigen Organen sich darstellt. Die Vernunft setzt die Natur als ihr Organ. Die Selbstständigkeit der Natur hat er aber nicht aus der Vernunft erklären können, weil er zu sehr ihre erscheinende Seite hervorgehoben hat. Und dazu ist er wohl

hauptsächlich dadurch gekommen, dass er, nach dem Vorgange Kants, vom Anfange an allen Zusammenhang in der Natur als einen äusseren· oder mechanischen, und diese selbst als blosse Relativität auffasste.

Aber die WL. selbst erhebt sich über die Relativität, nur indem sie sich selbst vernichtet, sie ist also durchgängig relativ als eine Form, in welcher das Leben nie in seiner reinen Wahrheit hervortreten kann. Als in sich nichtige Form ist das Wissen als Wissenschaft nur Mittel zum Zweck, es ist die Subjektivität, welche die Objektivität nie vollkommen erreichen kann. Dadurch wird die WL., ebenso wie die Natur, eine Instanz gegen das Princip der absoluten Subjekt-Objektivität. Diese Unzulänglichkeit des Principes ist auf seine abstrakte Fassung zurückzuführen. Subjektivität und Objektivität werden als Denken und Anschauen einander entgegengesetzt, und ihre absolute Identität wird postulirt als intellektuelle Anschauung, welche schon vom Anfange an der Wissenschaft unerreichbar sei, eben weil diese als Synthesis ohne Antithesis undenkbar ist. Das Wissen steht unter dem Gesetz des Sichverstehens als Wissen; es kann sich aber nicht als in sich zurückgehend setzen ohne sich als ein blosses Verstehen ohne Gesetz, d. h. als einen absoluten Verstand, der in seinem Objekt aufgeht, zu setzen. Der absolute Verstand ist die Anschauung, durch welche das Wissen sich als Gehalt (Gewusstes, qualitatives Sein) setzt; das Sichverstehen ist das Denken, durch welches es sich als Form (Bild, formales Sein) setzt. Das Wissen kann sich also nicht wissen ohne sich nicht-zuwissen; es wäre eine leere und unmögliche Form, wenn es sich nicht als Gehalt, d. h. als ein objektives Wissen, ein sich selbst nicht sehendes Sehen, setzte. Das Wissen sieht sich nicht: anschauend; es sieht sich: denkend; es ist eine Wechselwirkung mit sich selbst, in welcher Denken und Anschauen als Position und Limitation enthalten sind [1].

Die WL. hat nur phänomenologische Geltung, weil sie durch ein synthetisches Princip bedingt ist. Die absolute Thesis enthält nicht den vollständigen Grund der philosophischen Konstruktion, denn auf ihr beruht nur die Nothwendigkeit überhaupt zu verbinden; die Form des Systems gründet sich aber auf die

[1] N. W. B. I: 63–5, 203, 210, 286, 298.

höchste Synthesis. Durch den dritten Grundsatz wird die »Masse» des Unbedingten erschöpft, und über ihn geht keine Philosophie hinaus. Von der logischen Seite ist er der Satz des Grundes, und demgemäss wird in den späteren Darstellungen das Princip der WL. das absolute »Durch» genannt. Als reines Sein geht das Princip in sich selbst auf, es soll sich aber als Princip setzen, also sich von seiner Folge unterscheiden (sich urtheilen). Das blosse Anschauen giebt das logische Subjekt des Wissens = Nichts; erst durch das bestimmende Denken wird er Etwas. Das Wissen verwandelt demnach das absolute Leben, denn es bringt einen Gegensatz hinein, es setzt ein Anderes um sich zu setzen [1]. Anschauen und Denken sollen als Identität und Totalität verbunden werden, als terminus a quo und terminus ad quem der logischen Konsequenz. Diese soll also die Identität des absoluten Seins und des absoluten Princip-seins realisiren, das kann sie aber nicht als logische oder überhaupt theoretische Form, sondern nur als praktische Zweckbeziehung oder als Sittengesetz. Das Sittengesetz und das Denkgesetz sind aber antithetische Momente in der Konstruktion des Gesetzes überhaupt; und diese Konstruktion kann die Totalität als Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft nur im unendlichen Progress erreichen. Die Wissenschaft des Wissens, welche vom Absoluten als Gesetz ausgeht, kann nicht in sich selbst zuzurückkehren, sondern muss sich selbst als blosse Erscheinung vernichten, und das Wissen als reines Leben bleibt zurück.

Die Philosophie wäre also die durch die Wissenschaft des Wissens selbstbewusst gewordene Wissenschaft des Lebens. In der WL. ist die absolute Idee, als ein Moment in der Konstruktion des Selbstbewusstseins, ein leeres Sein; im Leben oder in der sittlichen und religiösen Gemeinde ist sie der lebendige Gott. Die WL. und die Religionslehre verhalten sich also zu einander, wie reine oder formale und angewandte oder reale Philosophie. Jene giebt die unbedingte Form, diese giebt den absoluten Gehalt des Wissens, denn wie unbedingt auch der erste Grundsatz der WL. der Form und dem Gehalte nach an sich sei, so ist er doch seiner Wirklichkeit nach nicht selbstschöpferisch, sondern durch einen sittlichen Entschluss bedingt [1].

[1] A. a. O. S. 64, 72, 74.

Die WL soll die selbstbewusste Form des Lebens sein, sonst wäre sie blosse Reproduktion von wesenlosen Bildern; die Religionslehre soll im kritischen Feuer der WL. geläutert sein, sonst wäre sie ein blinder Glaube, welcher das Wesen von seiner Erscheinung nicht unterscheiden kann. Die WL. ist der Läuterungsprocess des natürlichen Bewusstseins, durch welchen es zum eigentlichen Selbstbewusstsein und Wissen sich erhebt; dieses Wissen ist aber, inwiefern es auf die absolute Idee geht, Philosophie, als Wissen vom Absoluten, nicht als das Absolute selbst in seiner vollständigen Wirklichkeit. Als wirkliches Wissen ist die Philosophie endlich, inwiefern das Selbsbewusstsein, als synthetische Einheit, eine Antithesis voraussetzt, sie setzt aber nicht diese Endlichkeit als das Wesen des Absoluten. Der Vorwurf, welchen Schelling und seine Anhänger der WL. machten, dass sie an der Endlichkeit festhalte und endliche Bestimmungen zum absoluten Inhalt des Wissens mache, ist deshalb ungerecht. Fichte forderte unbedingte, aber dennoch kritische Versenkung der Reflexion in die absolute Idee; wir dürfen nie vergessen, dass das diskursive Auseinandersetzen ihrer Denkbestimmungen zur endlichen Seite ihrer Offenbarung gehöre. Durch diese Vergessenheit ist Schelling zum Dogmatiker geworden, indem er meint, durch einige Reflexionsbegriffe die unendliche Idee erschöpft zu haben, und also abstrakte Denkbestimmungen als die absolute Totalität an sich darstellt. Dagegen behauptet Fichte, dass die absolute Idee (für uns) wirklich ist nur als ein Moment des Selbstbewusstseins, welches andere Momente sich gegenüber hat. Die Philosophie kann, als Wissen vom Absoluten, den Gegensatz von Subjekt und Objekt, welcher im Princip aufgehoben ist, nie völlig bewältigen, sie ist aber dieser Endlichkeit sich bewusst, und setzt sich im Leben durch die sittliche Aufgabe als mit der absoluten Idee einig. Und sie erklärt diese Endlichkeit, indem sie zeigt, dass die Idee sich als etwas Äusseres (als Nicht-Ich) setzen muss, um sich als dasjenige offenbaren zu können, was ein absolut Inneres werden soll.

Diesen in seiner Endlichkeit aufgedeckten Dualismus hat aber Schelling zu einem absoluten gemacht, indem er das Gesetz des Bewusstseins als Gesetz des Seins und die Antithesis als die

[1] Vergl. oben S. 23.

treibende Kraft in Gottes Leben an sich betrachtet. Wenn aber Subjekt und Objekt an sich differiren, so ist eine absolute Thesis unmöglich, und die Synthesis muss, wie Schelling wiederholt erklärt hat, als das an sich Erste gesetzt werden. Den Widerspruch wollte Schelling in seiner früheren Spekulation dadurch entfernen, dass er die Differenz in die Reflexion hineinzog und diese als an sich nichtige Erscheinung aus der Philosophie verwies. Weil aber das Absolute an sich ohne diese Erscheinung unwirklich und unbewusst sei, musste er die Reflexion als nothwendiges Moment des göttlichen Lebens oder als die Form des absoluten Wesens, d. h. als die absolute Philosophie, den Ehrensitz wieder einnehmen lassen. In seiner späteren Spekulation gestand er deshalb den Dualismus seines Systems unumwunden ein, und erklärte, dass die absolute Identität als solche blosser subjektiver Begriff sei. Die Principien Gottes wären nicht nur formaliter oder in der Reflexion, sondern realiter oder wesentlich geschieden. Die Konstruktion des Selbstbewusstseins, welche nach Fichte eine Reproduktion von der ursprünglichen Offenbarung Gottes war, wird bei Schelling die Selbstkonstruktion Gottes, d. h. die Philosophie, als geschichtliches Produkt oder der Gipfel der menschlichen Entwicklung, ist der wirkliche oder selbstbewusste Gott.

Den Richterspruch zwischen Fichte und Schelling muss ein höheres System fällen, welches die Einseitigkeiten beider überwindet. Die WL. ist als einseitig befunden worden, denn ihr Gegenstand ist nur die Form des Wissens. Diese geht allerdings durch allen subjektiven und objektiven Gehalt hindurch, so dass die WL. von ihrem Gesichtspunkte aus eine in sich abgeschlossene Erklärung der gesammten Erfahrung ist; jede Form ist aber, als solche, durch ihren realen Gehalt modificirt, denn eine absolut schöpferische Form ist ein Widerspruch, und der kühne Gedanke, den Widerspruch selbst als das göttliche Leben oder die absolute Methode zum Absoluten zu erheben, ist der WL. fremd. Es muss daher die WL. als formale Wissenschaft durch eine phänomenologische und eine psychologische Erklärung der Erfahrung vervollständigt werden, ehe die eigentliche Philosophie ausgeführt werden kann.



Inhalt.

Skrifter utgifna af Humanistiska Vetenskapssamfundet i Upsala. I. 5.

OM SVENSKA RIKSRÅDETS UTVECKLING MOT CENTRALISATION UNDER GUSTAF II ADOLF

AF

JOHN E. NORDWALL



UPSALA 1891.
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTR. AKTIEB.

FÖRORD.

Att en fast rådkammare i vårt land kom till stånd år 1602, är ett påstående, som numera näppeligen torde underskrifvas af någon. 1634 års regeringsform har så till vida skapat en sådan, som den i hufvudstaden vid en stadigvarande tjänstgöring fästat ett öfvervägande flertal af riksrådets medlemmar.

Det var vid rikets fem stora kollegier, hvilkas verksamhetsområde och sammansättning bestämdes i nämnda regeringsform, som denna tjänstgöring bands. Men de egde äldre anor, dessa kollegier. Ett af dem, kammaren, ledde sitt ursprung från Gustaf Vasas regering och de andra från Gustaf II Adolfs uppslagsrika tid, de må nu, såsom Svea hofrätt, af honom erhållit en jämförelsevis fast organisation, eller, såsom »amiralitetet», blott och bart uppränningen till en sådan. Redan Gustaf Adolf har kallat riksråd till tjänstgöring i dessa institutioner, och riksrådets centralisering, sådan denna framträder i regeringsformen, har sålunda förberedts under hans tid.

Huru detta försiggick, är det min afsigt att söka visa i föreliggande skrift. Den sysselsätter sig icke med de centrala institutionerna i och för sig, huru de skapades eller utbildades under Gustaf Adolfs regering, ej heller med riksrådets ställning i allmänhet under denna tid. Af de talrika frågor, som skulle kräfva svar vid en undersökning af detta senare slag, har den tagit till uppgift att söka besvara en enda: huru har riksrådet under Gustaf Adolfs regering utvecklat sig mot — icke till — centralisation?

För en undersökning af denna art vore det naturligtvis af stor vigt att ega en fullt pålitlig rådslängd för ifrågavarande tid.

Den enda, som finnes, är emellertid den C. H. Uggla upprättat och infört i sitt arbete: »Svea rikes rådslängd». Men detta arbete är, såsom bekant, rikt på felaktiga uppgifter. Jag har därföre icke vågat använda det som ett underlag för min framställning eller öfverhufvud stödja mig på dess uppgifter, om jag icke från mera trovärdigt håll funnit dessa bekräftas. — För det material jag användt redogöres i noterna eller — någon gång — i texten. Då ej annorlunda är angifvet, äro mina otryckta källor att söka i riksarkivet.

Saknaden af mera betydande specialverk öfver denna tids författnings- eller förvaltningshistoria, medan för den närmast följande föreligger ett sådant som Odhners bekanta arbete; en af särskilda omständigheter föranledd brådska vid utarbetandet, hvilken på mången punkt gifvit en så att säga skizzerad form åt min framställning — detta vill jag slutligen här åberopa som ursäkter — att gälla hvad de kunna — för de brister, som kunna befinnas vidlåda föreliggande skrift.

I.

Full af bekymmer var Sveriges ställning, då Gustaf II Adolf blef dess konung. Danska härar stodo inom landets gränser; längst i öster brann kriget med ryssen, under dessa tider visserligen en mindre farlig än retsam fiende, och Sigismund, fränden på Polens tron, var visst för tillfället hindrad att med vapenmakt göra sina anspråk på Sverige gällande, men visade tydligt, att han ej för framtiden ämnade lämna den nye troninkräktaren, »hertigen af Södermanland, Nerike och Vermland», i ro. Till kraftig handling, till lösning af stora uppgifter skulle sålunda den unge konungen hafva manats redan af yttre omständigheter, äfven om han icke drifvits därtill af sin egen natur.

Men just detta var fallet. I konung Gustaf Adolfs helgjutna karaktär torde intet drag hafva varit så framträdande som dådkraften, begäret att handla, att verka, lefnadsdagen månde blifva kort eller lång. Det var för honom icke nog att kraftigt gripa sig an med lösningen af sådana uppgifter, som *trängde* sig på honom. Nej, nya mål stälde han ständigt upp för sin verksamhet, parande med den geniala djärfheten i idéer en aldrig svikande handlingskraft, då det gälde att utföra dem. För sanningen af detta påstående är hela hans regering ett bevis, man må rikta sina blickar på hans glänsande krigiska bragder, på hans lika konstfullt spunna som djärfva diplomatiska verksamhet eller på de storartade omskapningar han utförde i det inre, då fälttågens mödor lämnade honom ro därtill.

Men föga förslå den enskildes krafter, — är ock denne en furste — då det gäller att lösa stora historiska uppgifter. Konungen, som sträfvade att i sitt rike ordna och nyskapa på alla områden, som djärft förde sitt land ut från en obemärkt tillvaro

midt i de stora verldshändelsernas tummel, måste anlita sitt folks krafter i den yttersta utsträckning, om han ville genomföra sina stora syftemål. Gustaf Adolf har ock så gjort. Stora bördor nödgade han Sveriges folk att åtaga sig, icke med tvång, men med makten af den öfvertalning, som låg i hans egen person och hans egen föresyn. Rastlöst verksam för sin egen del, kräfde han af andra oförtrutet arbete, oupphörligt manande och eggande de många, som, ryckta ur det enskilda lifvets lugn, hade svårt att känna sig rätt hemmastadda med en ansträngande och ovan verksamhet i det allmännas tjänst.

Regenten i en nutida stat står en ordnad förvaltning till buds, institutioner, som hvar och en med sin strängt begränsade uppgift samverka i det allmännas tjänst. Trängtar han till en kraftigare, en högre verksamhet än den dagens löpande ärenden bjuda honom, så äro i stort sedt formerna gifna, organerna för denna stå honom till buds; han har blott att gifva dessa former det innehåll han vill, gifva dessa organers verksamhet den riktning han åsyftar. Annorlunda i det Sverige, hvars konung Gustaf Adolf blef. Öfver de enskilda intressena hade visserligen Gustaf den förste framhäft statens begrepp, men en ordnad förvaltning hade han ej hunnit skapa, och en sådan fann icke Gustaf Adolf före sig. För de nya institutioner han fann samhället kräfva, för den stegrade statsverksamhet han åstadkom, voro talrika verktyg af nöden. Men blott få funnos, och många af de krafter han använde måste han själf uppsöka och utbilda för de värf han ärnade dem. Hvad var då mera naturligt än att han till trägen verksamhet uppkallade alla de krafter, på hvilka efter hans mening samhället kunde ställa ett rättmätigt kraf: frälsemännen, hvilkas förmåner förpligtigade dem alla till arbete i det allmännas tjänst, och bland dessa — icke minst — de ypperste: männen, som hade plats i konungens råd.

Mellan Gustaf Adolf och högaristokratien stodo inga minnen af blod och strider, som hämmade eller försvårade en samverkan. Å andra sidan voro de tider förbi, då denna aristokrati på fullt allvar kunde tänka på att mäta sina krafter med konungens. Så kunde denne för de högre uppgifter, som anstodo dem, använda de landets och aristokratiens främste, som han efter sin fader mottog som sina rådgifvare eller ansåg värdiga att »anta-

gas» [1] i sitt och rikets råd. Han har ock så gjort, och detta, som vi nu skola se, i den vidaste utsträckning.

Det var af gammalt den svenske konungens skyldighet att höra sitt råd. Men det hade aldrig varit meningen, att detta skulle ske i fråga om de smärre regeringsbestyren; något sådant hade ej ens Medeltidens för konungamaktens försvagande och en utvidgad rådsmakt kämpande stormän tänkt sig, ty konungens rätt att län läna och dem återtaga ville dessa helt visst begränsa, men ingalunda hade de någon lust att åtaga sig bördan af en oafbruten sysselsättning med hvarjehanda ting, som kommo dem föga eller intet vid. Vid rådsmöten, som tidtals sammanträdde efter regentens kallelse, hade det därföre företrädesvis varit, som rådets medlemmar sade sitt ord i vigtiga frågor.

Gustaf Adolf hade aflagt den konungaed Landslagen innehöll och i sin försäkran än ytterligare förbundit sig att i vigtiga frågor inhämta sitt råds mening. En blick på de »rådslag», vårt riksarkiv bevarar från hans regeringstid [2] är nog för att finna, huru träget han meddelat sig med sina rådgifvare, då det gälde frågor af vigt — ty i andra var icke heller han förpligtigad att rådföra sig med dem. Var han hemma i riket, kallade han vid sådana tillfällen samman ett rådsmöte till hufvudstaden eller någon annan ort, där han uppehöll sig, och för de sammankomna riksråden framlade han sedan hvarjehanda »punkter» till öfverläggning. När striden med »juten» tvang honom att lämna sin hufvudstad eller han för öfrigt var ute i kamp med rikets fiender, med ryssen, med konung Sigismund eller med kejsaren, så öfversände han sina »punkter» till de »hemmavarande» riksråden. I »rådslag» afgåfvos i det förra som i det senare fallet svaren på dessa. Det är skilda ämnen, som afhandlas i dessa »rådslag». Så finner man i dem riksråden uttala sig om de vilkor, på hvilka fred skulle slutas med Danmark och med Ryssland, tillstyrka konungen till det angrepp på Polen 1621, som utgjorde den egent-

[1] Detta ord torde hafva varit det officiella uttrycket i fråga om inkallelse i riksrådet, att döma af det enda kallelsebref till riksrådsämbetet vi funnit, näml. för Gabriel Bengtsson Oxenstjerna, Örebro 31 jan. 1617, *RR.*

[2] Under rubriken: "*Register öfver Rådslag i konung Gustaf II Adolfs tid 1612—32*" äro dessa refererade af E. W. Bergman i Meddelanden från Svenska Riksarkivet, del IX.

liga inledningen till hans polska krig, understödja hans planer på ett offensivt uppträdande mot kejsaren och bistå honom med sina råd, då han, på Tysklands jord inbegripen i kamp med mäktiga fiender, ständigt fann i sin väg svårigheter att bekämpa och spörsmål att lösa. Men man finner ock utlåtanden om konungens förslag till inrättande af ett »öfversta parlament», om den riksdagsordning han utarbetat, om de ärenden, som borde proponeras ett stundande riksmöte, om utvägar att fylla det ständiga behofvet af manskap och pengar [1].

Skulle så vigtiga frågor afgöras, att konungen måste vända sig till vidare kretsar af sitt folk än högaristokratiens representanter i rikets råd, så uteslötos dessa dock icke från sådana stora frågors behandling: icke kunde man förmena dem den rätt, som tillkom öfriga riksens ständer [2]. Vi finna dem ock vid de möten, man knappast behöfde tveka att kalla herredagar [3], och vid utskotts- och riksmötena underteckna de främst besluten [4].

Af ålder hade riksråd företrädt regentens person, då denne af en eller annan anledning var hindrad att utöfva regeringsmakten. Detta hade emellertid under de framfarna tiderna icke va-

---

[1] Vi hänvisa för ofvanstående till nyssnämnda Register öfver "rådslagen". För öfrigt må här anmärkas, att kallelsebref till rådsmöten och "punkter", som antingen öfverlämnats af konungen personligen eller öfversändts från utrikes ort, finnas ganska talrikt i *RR* — och detta ej blott å tider, då "rådslagen" i registret visa, att ett rådsmöte hållits, utan äfven å sådana, från hvilka inga dylika äro bevarade.

[2] Såsom bekant, uteslöt 1626 års riddarhusordning rådet från stämma på riddarhuset. Det är svårt att icke i denna bestämmelse se en konungens önskan att skilja rådet — såsom ett regeringens speciella organ — från öfriga ständer, hvilka tillsamman bildade hvad man med ett modernt uttryck kallar representationen; förenämnda ordning förutsätter ju (mom. 16) riksrådens närvaro på riddarhuset endast då de å kon:s vägnar hade något att förhandla med ridderskapet. Men med MECHELIN, a. a. s. 134 ff., måste man fasthålla, att rådet ingalanda härigenom förlorat rätten att taga del i besluten om landets vigtiga angelägenheter. Dess mening om dessa kunde ju kon. inhämta på rådsmöten, hvilket han äfven gjorde; det var vanligt, om icke rent af på senare tider regel, att frågor, som skulle före vid något ständermöte, dessförinnan af honom förelades riksrådet. För öfrigt är att märka, att detta under de senare åren stundom såsom interimsregering i förhållande till "representationen" företrädde kon:s stad och ställe.

[3] Se om dem BECKMAN, K. V. a. a. s. 4; jfr Tham a. a. s. V f. Som bekant är den vanliga uppgiften, att den sista herredagen hölls 1599.

[4] MECHELIN a. a. s. 135.

rit fallet så synnerligen ofta, om man bortser från de tider, då Sveriges konung tillika varit regent öfver något annat land. Annorlunda under Gustaf Adolfs regering. Redan under hans första regeringsår — vi räkna detta öfverallt i föreliggande skrift från myndighetsförklaringen — nödgade honom kriget med Danmark att tidtals lämna de öfriga regeringsbestyren i andras händer och så godt som uteslutande egna sig åt landets försvar. År 1614 begaf han sig öfver till den ryska krigsskådeplatsen för att genom sin närvaro injaga en helsosam skräck hos ryssarne, år 1615 för andra gången, då han omkring ett års tid vistades utom det egentliga Sverige, egnande flera månader åt det aflägsna Finlands angelägenheter. Då sedermera kriget med Polen år 1621 tog sin egentliga början, gjorde han, som bekant, nästan årligen fälttåg på polskt område, och år 1630 lämnade han — för alltid — sitt land för att upptaga striden med ligan och kejsaren. Under dessa tider af frånvaro har konungen förordnat riksråd till bisittare i mer eller mindre ordnade provisoriska regeringar. Åt organisationen af dessa skola vi senare egna några ord; här må det vara nog att påpeka, huru de i betydlig mån togo riksråden i anspråk för en verksamhet i det allmännas tjänst.

De tidt och ofta utfärdade kallelserna till rådsmöten och de öfriga möten, vid hvilka rikets vigtiga ärenden afhandlades; de trägna uppdragen för flere eller färre riksråd att under konungens frånvaro bilda en tillfällig regering i Stockholm — redan detta gaf upphof till ett icke ringa arbete å riksrådens sida i allmänna värf. Men till ett sådant uppkallades dessa ej blott vid dylika mera utomordentliga tillfällen. I den »obligation» de afgifvit åt konungen[1] hade de förbundit sig till trogen tjänst, om han kunde komma att åt dem uppdraga något »besynnerligt» kall och ämbete, och detta blef ofta fallet. Hade konungen hos män på mindre framskjutna poster funnit militärisk talang eller organisationsförmåga eller öfverhufvud kraft och duglighet, icke ville han då för framtiden undvara dessas tjänster, därföre att han med riksrådsämbetet belönade dem, som de redan bevisat. Så finna vi riksråd användas inom som utom Sverige, i

[1] dat. 4 jan. 1612, tr. hos STIERNMAN a. a. I, 662 ff.

krigets och fredens värf, för tillfälliga uppdrag och i fasta ämbeten.

Att riksråden under Gustaf Adolfs tid liksom dessförinnan[1] innehade lagmansämbeten, torde knapt böra anföras som bevis för detta förhållande, då dessa ämbeten för dem nu såsom långt förut hufvudsakligen voro att betrakta som inkomstkällor och de tvifvelsutan ganska sällan förrättade lagmanstjänst. En kraftig verksamhet kräfdes däremot i allmänhet af de riksråd, som förordnades till styresmän vare sig i det område, som före denna tid hört under Sveriges krona, eller i nyvunna provinser, och dessa voro, såsom några exempel skola visa, icke så få. 1612 förordnades Hans Ulfsparre till ståthållare öfver Stockholms och Svartsjö slott för att snart därefter förflyttas till Kalmar[2]. Gustaf Stenbock blef 1613 ståthållare på Skaraborg och öfver Vestergötland, Gabriel G:son Oxenstjerna 1618 öfver Stockholms och Uppsala slott och län, Nils Stjernsköld året därpå generalståthållare på Elfsborg, öfver Vestergötland och Dal, Philip Scheiding 1621 ståthållare öfver Kopparberget och Österdalarne, Claes Horn 1622 öfver Eskilstuna, Ulfvesund m. fl. län och tvänne år senare »landshöfding öfver Uppland och ståthållare öfver Stockholms och Uppsala slott, städer och län»[3]. Nils Bjelke utnämndes 1623 till landshöfding öfver Finland s. d. som han erhöll fullmakt som president i dess nyinrättade hofrätt i Åbo, och då han 1631 vid framskriden ålder erhöll entledigande från sin landshöfdingpost, efterträddes han af Gabriel B:son Oxenstjerna[4]. År 1617 blef Carl C:son Gyllenhielm ståthållare på Narva och landshöfding eller generalståthållare öfver det nyss förvärfvade Ingermanland[5], Nils Stjernsköld utnämndes s. å. till ståthållare

---

[1] Och äfven långt efteråt. Då lagmansdömena fördelades 1634, tillföllo de alla riksråd (*SRP.* IV, s. 213); jfr CARLSON: a. a. II, s. 104 (äldr. uppl.).

[2] Fullm. (jämte Bo Gustafsson) Nyköping 11 jan. *RR.*; CRONHOLM, a. a. I, 192.

[3] Fullmakter, dat. resp. 8 juni Sthm, 26 okt. Sthm, 18 mars Jönköping 19 juli Elfsnabben, 6 juni Sandöhamn, 1 juli Dalehamn — år såsom ofvan *RR.*

[4] Fullmakter för N. Bjelke som landshöfding och president Elfsnabben 15 juni 1623, för G. B. Oxenstjerna som "gubernator" Stettin 1 mars 1631; jfr bref af kon. s. d. till Bjelke. *RR.*

[5] jämte det t. v. af ryssarne afträdda Augdov; fullm, 5 april. Sthm. *RR.*

öfver Pernau och sedermera, såsom vi nyss sett, förflyttad till Sverige i likartad egenskap, återvände han 1626 till Östersjöprovinserna såsom ståthållare öfver Dorpat och dess län [1]. År 1626 blef Svante Banér »gubernator» i Riga, år 1628 Scheiding öfver Reval och Estland; Johan Skytte erhöll 1629 fullmakt som generalguvernör i Ingermanland, Karelen och det »vunna» Livland [2]; under Axel Oxenstjernas frånvaro från sitt guvernement i Preussen blef Herman Wrangel år 1632 förordnad till viceguvernör därstädes [3].

Icke mindre träget sysselsattes riksråd med diplomatiska värf. Rikskansleren Oxenstjerna jämte riksråden Nils Bjelke, Gustaf Stenbock och Henrik Horn undertecknade freden i Knäröd och Jakob De la Gardie och H. Horn bl. a. freden i Stolbova [4]. Till underhandling med Danmark beordrades 1619 jämte Axel Oxenstjerna riksskattmästaren Jesper M:son Crus och riksråden N. Bjelke, Bo Ribbing, Johan Skytte och Gabr. G:son Oxenstjerna, år 1624 kanslern med B. Ribbing, Gabr. B:son Oxenstjerna och Lindorm Ribbing [5]. Göran Boije, J. De la Gardie och H. Horn blefvo bl. a. Sveriges ombud vid den underhandling, som 1613 inleddes med Ryssland i samband med frågan om hertig Carl Philips val till tsar; G. Stenbock var främste man i den legation, som 1617 afgick till detta land i och för Stolbova-fredens ratificering [6]. Riksråden Gabr. G:son Oxenstjerna och Johan Sparre voro jämte Adler-Salvius år 1629 utsedde att representera Sverige vid den fredskongress i Lübeck mellan Danmark och kejsaren, till hvilken de svenska ombuden nekades tillträde; G. B:son och G. G:son Oxenstjerna samt Per Banér drefvo bl. a. år 1630 underhandlingarne i Vesterås med det franska sändebudet Charnacé; rikskansleren och G. B:son Oxenstjerna hade med

[1] Fullmakter 1617 12 sept. Sthm, 1626 18 febr. Reval. *RR.*

[2] Fullmakter dat. resp. 15 juni Sthm, 3 mars Sthm, 20 nov. Uppsala — år som ofvan *RR.*

[3] Efter Carl Banér, som aflidit, *AOB.* II: 1, s. 745 f., 793.

[4] Instr. för underhandlarne med Danmark, Sthm 17 nov. 1612, tryckt i *AOB.* II: 1, 9 ff.; fullm. för underh. med Ryssland, Åbo 11 maj 1616 *RR.*

[5] Instr. 1619 Linköping 20 jan., fullm. och instr. 1624 Sthm 1 maj, tryckta i *AOB.* II: 1, ss. 121 ff., 225 ff.

[6] Instr. och fullm. för Boije m. fl. 18 juni 1613 Sthm. *RR.* HALLENBERG a. a. IV, 748 ff.

andra förordnats till svenska kommissarier vid den gagnlösa underhandlingen med kejsaren i Danzig s. å.[1] År 1617 affärdades N. Stjernsköld som svenskt sändebud till Nederländerna och s. å. J. Skytte på en längre diplomatisk beskickning öfver Danmark och Lübeck till Nederländerna och England; G. G:son Oxenstjerna var 1622 ambassadör till Danmark och 1625 i början af året ånyo; i juni d. å. uppdrogs åt honom en längre diplomatisk beskickning bl. a. till Brandenburg, Nederländerna och England[2].

Men äfven i krigets värf fans användning för män, som sutto i rikets råd. Med konungen och hertig Johan delar Jesper M:son Crus äran att 1612 hafva hejdat danskarne, och J. De la Gardie hade i flera år varit riksråd, innan hans vapenskifte med ryssen ändades. N. Stjernsköld företog 1617 en expedition mot Livland; år 1622 föll han å redden utanför Danzig, under det han ånyo var stadd i kamp med polackarne[3]. Med den flotta, till hvars skapande han själf bidragit så verksamt, finna vi Claes Fleming lämna konungen understöd, sedan denne flyttat kriget med Polen till Preussen. Efter sin kallelse till riksråd är Gustaf Horn oaflåtligt verksam i krigiska värf; under kamp mot polackarne vann han i Östersjöprovinserna sitt krigarrykte samt fältmarskalks värdighet och på Tysklands jord följde han än konungen i kamp, än stred han på egen hand. Där finna vi också i oafbruten fejd en Johan Banér, en Åke Tott, hvilka båda kallats till riksråd omedelbart före utbrottet af kriget med kejsaren[4]; Nils Brahe var utsedd till riksråd, då han föll, dödligt sårad, vid Lützen[5].

Vi hafva framdragit några exempel på, huru riksråden stodo konungen bi i högvigtiga värf. Af smärre uppdrag, som gifvits dem, fyllas registraturen. Det är ett rörligt lif, i hvilket vi här blicka in; det erinrar föga om det lugna lifvet »i orterna»,

[1] CRONHOLM a. a. V: 1, s. 413; 2, s. 107; instr. för underh. med kejsaren, Sthm april 1630, tryckt i *AOB* II: 1 s. 588 ff.

[2] HALLENBERG a. a. IV, 647, 681 ff., V, 310, 319, 336 ff.

[3] CRONHOLM a. a. I, 332, II, 289 f.

[4] *AOB* II: 3 s. 196.

[5] *SRP* II, 354 n. 1. -- Det torde knappast behöfva påpekas, att de män, för hvilkas användning i skilda värf vi nu redogjort, innehade riksrådsvärdigheten vid den tidpunkt, då det ena eller andra ofvan anförda uppdraget lämnades dem.

hvari blott då och då en kallelse till ett råds- eller riksmöte gjorde afbrott, men det harmonierar med hela den rastlösa verksamhet konung Gustaf Adolf åstadkom i sitt rike; det visar, huru bland dess ypperste han sökte och fann understöd med råd och med dåd.

Men hvad vi här söka: riksrådets utveckling mot centralisation, ha vi ännu ej funnit. Att riksmöten sammankallades, var ju ingen nyhet; det var ju den gamla formen för riksrådens verksamhet, de hade ju burit vittne därom, att dessa icke utgjorde en korporation i jämn verksamhet och med fast uppehållsort. Att riksråden träget användts i olika värf, såsom vi visat här ofvan — äfven detta visst ingen nyhet —[1] tyder ju alldeles ej på någon centralisation; det är ju snarare raka motsatsen till en sådan, det svär ju mot antagandet af en verkligt fast rådkammare. Under de många interimsregeringarne finner man visserligen flere eller färre riksråd stundom under långa tider handlägga regeringsärenden i Stockholm. Men dessa regeringar voro dock endast af provisorisk natur, och när konungen kom hem, upphörde deras verksamhet; föröfrigt äro de, såsom vi senare skola se, snarare genom sin skiftande sammansättning ett uttryck för en i utveckling stadd centralisation än ett egentligt medel att skapa en sådan. Det behof af centralisation på förvaltningens område, som länge gjort sig förnimbart, var emellertid fortfarande förhanden; det blef kanhända mera kännbart än någonsin i en tid, då statens alla krafter spändes, då dess verksamhet stegrades så som nu; det uppfattades säkert klarare än någonsin af en konung med Gustaf Adolfs skarpa blick för sitt rikes behof. Men att inse ett behof var för honom detsamma som att söka afhjälpa det; det är bekant, huru han utvecklade de centrala institutioner han fann före sig och skapade nya. Vi skola nu se, huru detta bidrog till riksrådets utveckling i riktning mot centralisation.

---

[1]) Jfr t. ex. FORSSELL: a. a. I, 111 ff.; MECHELIN a. a. 40 ff., 69.

II.

I Sveriges rike, vordet ett verkligt helt, var konungadömet den första centrala institutionen. Men tidigt har konungen i sitt arbete för det allmänna känt behof af understöd, icke blott ett af den tillfälliga art, som gafs honom, då flera eller färre samlades till möte, en herredag, ett rådsmöte, under samfäld förpliktelse att till verkställighet befordra de fattade besluten, eller det, som lämnades af de lägre organer, som hvart på sin ort fullgjorde hans bud; utan han har ock behöft hjälp af män, hvilka, om ock icke hvarje dag och stund, så åtminstone vid förefallande behof kunde gå honom tillhanda i hans verksamhet för det helas, för *rikets* väl. Sådana fann han i de bland riksråden tagna riksämbetsmännen, ursprunget till dessa ämbeten må nu sökas hvar som hälst: riksjarlen, och sedan denne försvunnit, riksdrotsen och riksmarsken, de senare, som bekant, konungens medhjälpare den ene företrädesvis vid rättens skipande, den andre närmast vid härens ledning och tillsammans representanter för en enklare tids föga utvecklade samhälleliga behof — en arbetsfördelning, om man så vill, ty riksjarlen hade räckt till för dem alla.

Under kamp med genstörtiga stormän och främmande kronpretendenter nötte Medeltidens nationelle regenter ut sina krafter och hindrades att, som sig bort, gifva statsmakten allt större intensitet och allt flera organer, men det var Gustaf Vasa förunnadt att gifva statsbegreppet dess rätta plats och bereda konungamakten rum till verksamhet. Med honom börjar denna ett utvecklingsarbete i det inre, som väl tidtals kunde tyna af men blott för att sedan återupptagas med om möjligt än större kraft än förut. Men mot det nya rörliga lifvet svara illa de gamla organen: konungen behöfver ej blott flere och bättre tjänare inom den lägre förvaltningen; han har ock behof af en kraftigare hjälp för de högre bestyren och allt starkare och starkare gör sig behofvet af en centralisation inom förvaltningen gällande. Det yttrar sig i de ständigt upprepade besluten och förslagen att på ett eller annat sätt taga riksråden i anspråk för en verksamhet af mera stadigvarande art — försök, som

dock alla strandade närmast helt säkert på grund af de höge herrarnes motvilja mot en dylik permanent tjänstgöring men kanhända äfven, emedan konungen i självfva verket de framstälda förslagen till trots hellre i sin närhet såg lydiga sekreterare än möjligen besvärliga stormän. Men det yttrar sig ock i verkliga resultat. Af Johan III upplifvades riksdrotsämbetet, som då varit obesatt i en följd af år. Den af Gustaf Vasa nyskapade flottan visar under Erik XIV sin styrka; att hålla den vid makt och utveckla den blir erkändt såsom ett af samhällets vigtigaste behof; dess högsta ledare blir riksamiral, tages bland riksråden och ingår bland riksämbetsmännen. Med den växande massan af inre ärenden, med den rikare förbindelsen med främmande makter växte det kungliga kansliets betydelse, och kanslerns ämbete, som, huru nyttigt och ansedt det äfven förut varit, dock svårligen någonsin betraktats såsom jämställdt med drotsens och marskens, blir nu riksämbete och dess innehafvare rikskansler. Inkomster och utgifter i Gustaf Vasas fullfärdiga, på solid ekonomisk grund hvilande stat kräfde en annan skötsel än i föregående tider; så uppkommer i hufvudstaden ett helt centralt ämbetsverk — det första af alla — kammaren; från öfversteräknemästare eller hvad han eljest kallades blef dess chef riksskattmästare och ingick såsom sådan, äfven han, bland riksämbetsmännen, och redan tidigt se vi äfven andra riksråd arbeta däri såsom kammarråd [1]. I det första förslag till »regeringsordning» under Sigismunds frånvaro från Sverige, som riksrådet afgaf år 1594, omnämnas de fem höga riksämbetsmännen och angifvas deras funktioner [2], och vid rådets reorganisation af Karl IX år 1602 blifva samtliga riksämbeten [3] besatta. De inneburo, dessa ämbeten, i början helt visst vida mindre en ansträngande verksamhet än en hedrande utmärkelse åt högt förtjänte riksråd, men innehafvarne borde dock kunna påräknas af konungen för de grenar af styrelsen, hvllkas chefer de voro och hvilka tillsammans representerade den dåtida statens samlade verksamhet.

De fem höga riksämbetena och kammaren voro de centrala förvaltningsinstitutioner konung Gustaf Adolf fann före sig; hans

[1] Forssell, a. a. I, 112.
[2] Boëthius, a. a. s. 108.
[3] Mechelin, a. a. s. 116 n. 4.

konungaförsäkran omnämner dem alla[1]. Huru dessa institutioner utvecklades under hans regering, är till hufvuddragen bekant; vi vilja emellertid för öfversigtens skull med några få ord redogöra härför.

Riksdrotsen MAGNUS BRAHE, riksmarsken AXEL RYNING, riksamiralen GÖRAN GYLLENSTJERNA, rikskansleren AXEL OXENSTJERNA och riksskattmästaren SEVED RIBBING voro de första innehafvarne af de höga riksämbetena under Gustaf Adolf[2]. Bland dessa öfverlefde honom riksdrotsen, ehuru visserligen endast för en kort tid, och rikskansleren. Ryning afled sannolikt 1620, — hans efterträdare var JAKOB PONTUSSON DE LA GARDIE, — Gyllenstjerna 1618, efterträdd år 1620 af CARL CARLSSON GYLLENHJELM, hvilken, liksom De la Gardie, som bekant länge öfverlefde konungen. Seved Ribbing dog redan 1613; år 1615 öfvertogs riksskattmästareämbetet af JESPER MATTSSON CRUS, men sedan denne aflidit år 1622, besattes det icke vidare under konungens lifstid[3].

Vid Gustaf Adolfs tronbestigning torde knappast mera än en af riksämbetsmännen kunna sägas hafva stått i spetsen för

---

[1] Tryckt hos STIERNMAN, a. a. I, s. 651 ff.

[2] Fullmakter för S. Ribbing och G. Gyllenstjerna, dat. resp. 8, 10 jan. 1612 Nyköping *RR*; för A. Oxenstjerna, tryckt i *AOB*. II: 1 s. 1 ff. (Nyk. 6 jan. s. å.). Af dessa voro fullm. för de båda förstnämnde endast förnyelser af äldre. Jfr HALLENBERG, a. a. I s. 265 ff.

[3] Några andra fullmakter för riksämbetsmän än de som nämnts i föreg. not, har jag icke funnit. Men utnämningsåret för Gyllenhjelm visas af riksrådet Abraham Brahes bekanta "*Tidebok*" (tr. hos LOENBOM a. a. bd. 3), och för Crus af *Kammarens registratur* i *Kammararkivet*, i hvilket han för första gången undertecknar en skrifvelse d. 8 juli 1615. Dödsåren för Gyllenstjerna, Ribbing och Crus äro angifna efter de vanliga biografiska uppgifterna, hvilka efter all sannolikhet äro riktiga. Någon säker uppgift om när De la G. blef riksmarsk har jag däremot trots ihärdigt sökande icke lyckats finna. Den allmänna uppgiften är 1617. Men denna stöder sig sannolikt på en annan ofta förekommande uppgift, att Ryning, företrädaren, dött detta år. Detta är emellertid säkert ett misstag — jag har funnit ett kallelsebref för R. till Stockholm 16 dec. 1619 *RR*. — och dödsåret för honom är troligen 1620, såsom det uppgifves t. ex. i Nord. Familjebok. Om De la G. då utnämnts tiil marsk eller R. före sin död nedlagt sitt ämbete och efterträdts af den förre, kan jag icke afgöra; någon fullmakt som marsk för De la G. fins ganska säkert icke i RR. Svårigheten att afgöra denna sak beror icke minst därpå, att De la G. i kungl. o. a. skrifvelser från denna och den följ. tiden sällan benämndes marsk utan grefve eller oftast fältherre.

ett verkligt ämbetsverk: denne var riksskattmästaren och ämbetsverket *kammaren*. Af konungen utfärdade instruktioner [1] gåfvo en fastare organisation och en fullt utbildad kollegial styrelseform åt detta vigtiga verk, på hvilket bl. a. hvilade bördan att tillhandahålla honom det materiella underlaget för hans strider och segrar.

Men äfven andra riksämbetsmän fingo nu centrala institutioner under sig. År 1614 inrättades *hofrätten*, en öfverdomstol för riket med talrika bisittare och med säte i hufvudstaden; riksdrotsen blef dess president. *Kansliet*, som visserligen icke saknat verkande krafter men svårligen förut kunnat få namn af ämbetsverk i detta ords egentliga mening, blef nu ett sådant; kansliordningen af år 1626, som visserligen, äfven den, uttryckligen angafs såsom blott provisorisk [2], gaf det en nödtorftigt ordnad kollegial organisation; rikskansleren var naturligtvis dess chef och dess säte var Stockholm, ehvad än konungen under sin frånvaro därifrån kunde behöfva kanslitjänstemän i sin omgifning. En länge hyst afsigt, hvilken dock icke kommit att utföras på grund af »det continuerliga krigsväsendet», satte konungen i verket år 1630, då han straxt före sin affärd till Tyskland från Elfsnabben instruerade riksmarsken Jakob De la Gardie såsom president i *krigsrätten* [3]; han hade förut flyttat den hit och dit »efter vårt fältlägers beskaffenhet»; nu skulle den »anställas» i Stockholm två gånger om året, hvarje gång under sex veckors tid. Under samarbete af talrika krafter, hvilka, om man frånser konungen, hade sin gifna medelpunkt i riksamiralen, uppväxte vid d. v. Skeppsholmen [4] en aktningsbjudande flotta [5]. De talrika ärenden, som rörde den, kräfde helt naturligt någon slags styrelse. Vi höra år 1622 talas om »amiralitetet», vi finna 1627 riksamiralen Gyllenhjelm inför konungen beteckna detta som ett kollegium, med år 1630 börjar ett

[1] Dat. 18 april 1613, 14 okt. 1618, tr. hos STYFFE a. a. s. 23 ff., 26 ff.

[2] Tryckt hos STYFFE, a. a. s. 306 ff. Jfr memorialet för P. Banér och C. Oxenstjerna s. å. därs. s. 319 f.

[3] Instr. dat. 5 juni. *RR*.

[4] Numera Blasiiholmen.

[5] För dennas beskaffenhet och dithörande ämnen redogöres utförligt i det ofvan anf., nyss utkomna arbetet af AXEL ZETTERSTEN.

»registratur på de bref, som äro passerade vid skeppsgården» [1], och det är visst, att det ingått i Gustaf Adolfs planer att äfven i spetsen för sjöväsendet sätta ett kollegialt ämbetsverk. Men det är alldeles säkert, att detta icke kommit till verkställighet under hans regering [2] och riksamiralen var sålunda den ende af riksämbetsmännen, som icke redan nu fick ett ordnadt ämbetsverk under sig.

Önskar man få veta, i hvad mån riksrådet utvecklade sig mot centralisation under Gustaf Adolfs regering, så riktar sig helt naturligt uppmärksamheten närmast på de riksråd, hvilka såsom innehafvare af rikets höga ämbeten redan före denna tid representerat en visserligen mycket ofullkomlig centralisation inom förvaltningen. Men dessas ställning är ej hela tiden densamma; den förändras genom upprättandet af centrala verk, hvilkas chefer de blifva. En naturlig tudelning af undersökningen uppkommer sålunda; man uppkastar först den frågan, huru riksämbetsmännen användes i det allmännas tjänst, *innan* de som chefer för centrala institutioner i mer eller mindre mån bundos vid hufvudstaden; deras ställning efter denna tid blir sedan undersökningens föremål. Men i oskiljaktigt samband med denna senare fråga ställer sig en annan af än större intresse: i hvad mån hafva de centrala institutionerna tagit äfven andra riksråds verksamhet i anspråk än riksämbetsmännens? Först ur svaret härpå kan vinnas en nöjaktig utredning af vårt ämne. Vi följa i vår framställning nu angifna ordning.

Af riksämbetsmännen har skattmästaren från början af Gustaf Adolfs regering varit chef för ett centralt ämbetsverk och lämnas därföre tills vidare å sido, då vi nu främst skola sysselsätta oss med riksämbetsmännen, innan de kommit i en sådan ställning. Detta var fallet med drotsen före hofrättens inrättning, med marsken före krigsrättens, kanslern före utfärdandet af 1626 års kansliordning, som först gifvit kansliet en

---

[1] *SRP* I, s. 64, ZETTERSTEN a. a. s. 16 f.

[2] På tal om "städernas mantaallhållande" yttrade efter uttalanden af Claes Fleming och Per Banér "de andre välborne Herrer" i rådet såsom sin mening (13 nov. 1632) "att Collegium Ammiralitatis för detta och andre nödige åhrenders skull opprättades". *SRP* II, s. 215.

verkligt kollegial form, och riksamiralen — af skäl, som framgå ur det föregående — under konungens hela regering [1].

Den 28 nov. 1612 kallades MAGNUS BRAHE till Stockholm i och för en rättegång [2] — det enda tecken vi funnit till hans verksamhet å rättskipningens område före hofrättens inrättande. Dock — dessa bekymmersamma tider tilläto knappast någon kraftig verksamhet i fredliga värf, och drotsen var därföre icke sysslolös; det danska kriget tog äfven honom i anspråk. I början af år 1612 beordras han att jämte kanslern och J. M:son Crus i Vestergötland och Småland vidtaga de anstalter kriget fordrade; i sept. lämnar konungen vid sin resa från Jönköping till hufvudstaden åt samma herrar ett likartadt uppdrag; i juni befullmäktigas Brahe till ståthållare och landshöfding öfver allt Småland [3]. I dec. s. å. finna vi honom fungera i den interimsstyrelse, som då satt i Stockholm [4], oeh i samma månad år 1613 undertecknar han ett rådslag i Vesterås [5].

Om riksmarsken AXEL RYNING har det stränga men som det vill synas icke orättvisa omdömet fälts, att han »blifvit upplyftad alltför högt för att den obetydliga personligheten skulle kunna fylla en så vigtig plats som ett af de fem riksämbetena var» [6]. Någon gång lär han hållit utskrifningar och mönstrat den adliga rusttjänsten, men befälet öfver hären har han icke fört och spåren af hans offentliga verksamhet under denna tid

---

1 Det torde knappast behöfva anmärkas, att redogörelsen för riksämbetsmännens verksamhet icke är ämnad att vara uttömmande. En detaljerad, dagboksartad redogörelse af detta slag vore för denna tid lika svår att åstadkomma som den efter min mening i detta fall är onödig. Vigtiga värf upptagas och så mycket som eljest synes mig nödvändigt för mitt ändamål. — Jag vill i detta sammanhang anmärka, att riksämbetsmännen icke medtagits vid den föregående redogörelsen för riksråds verksamhet på skilda områden, för så vidt icke dessa erhållit något uppdrag tillsammans med ett eller flere andra riksråd.

2 Skrifvelse af kon. *RR*; jfr CRONHOLM a. a. III, 39 f.

3 Fullmakter dat. resp. Nyköping 6 jan., Jönköping 4 sept., Sthm 2 juni *RR*. CRONHOLM a. a. I. 168.

4 Hans underskrift finnes under bref från denna tid dels i *Rådets och Kammarens bref till Gustaf II Adolf 1611—32*, dels i *Kammarens registratur*.

5 *Reg. öfver Rådslag* etc.

6 CRONHOLM a. a. V: 1, 100, till hvars teckning af Ryning därs. (s. 98—101) hänvisas.

äro icke många; det bör dock ihågkommas, att han redan vid Gustaf Adolfs tronbestigning var en gammal man. Alldeles sysslolös lämnade danska kriget ej heller honom [1]; i Stockholm undertecknar han i dec. 1612 och jan. 1613 en och annan skrifvelse till konungen [2] och sistnämnda år var han Carl Philips följeslagare på färden till Ryssland [3]. År 1614 undertecknar han i maj ett rådslag i Stockholm, men är i juni i Finland och kallas af konungen till Narva, därifrån han i aug. hemsändes med en »tänkeskrift» om hvarjehanda ärenden [4]. År 1615 bevistar han i jan. riksmötet i Nyköping, år 1617 undertecknar han »rådslagen» i Örebro och i Stockholm [5]. Sin mesta tid tillbragte han otvifvelaktigt i Södermanland — han var lagman därstädes och ståthållare i Karl Filips hertigdöme — [6]; enkedrottning Kristina, som sålunda hade honom i sin närhet, har bevisat honom förtroende och begagnat hans tjänster.

Var sålunda Rynings verksamhet mindre betydande, så kan man ingalunda säga detsamma om hans efterträdares i ämbetet, den frejdade »fältherren» [7] JAKOB DE LA GARDIE's. Men visserligen var denna blott sällan förlagd till det egentliga Sverige: vigtigare värf än utskrifningar och mönstringar togo honom i anspråk. Stolbova-freden, genom hvars undertecknande han på ett värdigt sätt afslutade sin långvariga fejd med moskoviten, beredde honom tillfälle att efter lång frånvaro besöka Sverige; i juli 1617 undertecknar han ett »rådslag» i Stockholm [8], i okt. s. å. bevistade han konungens kröning; — han var åtminstone då ännu ej utnämnd till marsk [9] — men i okt. 1618 utnämndes

[1] Han sändes jämte några andra af enkedrott. att bilda en landstorm i Nerike och Vermland. CRONHOLM a. a. I, 157.

[2] *Rådets och Kammarens bref* etc.

[3] HALLENBERG a. a. III, 35.

[4] *Reg. öfver rådslag* etc.; skrifvelser af kon. Narva 27 juni, 25 juli; "tänkeskriften" 11 aug. s. o. *RR.* jfr HALLENBERG a. a. III, 234.

[5] *Reg. öfver rådslag* etc.

[6] ZETTERSTEN a. a. s. 27.

[7] Om denna ämbetstitel, hvilken tilldelats De la G. redan innan han erhållit marsksämbetet och med hvilken han allt framgent vanligen benämndes äfven i officiella skrifvelser, se CRONHOLM a. a. IV, 654.

[8] *Reg. öfver rådslag* etc.

[9] HALLENBERG a. a. IV, 628 n. a.; jfr i A. Brahes "*Tidebok*" skildringen af kröningen s. 175 ff.

han till lagman i Södra Finlands lagsaga, och vid denna tid finna vi honom därstädes[1]. Snart ryckes han dock bort till vigtigare värf. 1619 utnämndes han till landshöfding öfver Estland och ståthållare på Reval, 1621 deltog han i Rigas belägring och året därpå efterträdde han Jesper M:son Crus på den fordrande posten som »gubernator» öfver Riga och Livland, så vidt detta redan vore eröfradt eller komme att eröfras; härmed följde ledningen af kriget i dessa trakter — i högsta hand under konungens frånvaro, närmast under honom, då han var närvarande[2]. S. å. erhöll han jämte Axel Oxenstjerna o. a. fullmakt till underhandling med polackarne; när det då afslutade stilleståndet, som förlängts till 1 juni 1624, var nära att utlöpa, kom en ny underhandling till stånd, vid hvilken De la Gardie åter var svensk kommissarie[3]. I 1625—26 års polska fälttåg tog han en kraftig del[4], och då konungen i början af år 1626 återvände hem, utfärdade han instruktioner för marsken[5] så väl rörande »skötseln» af »fältlägret» som »gubernamentet», hvilket denne »så här efter som här till» skulle »förestå och continuera». Sedan Gustaf Adolf emellertid beslutat för egen del öfverflytta krigsskådeplatsen till Preussen, fann han sannolikt ledningen af krigsväsendet i Östersjöprovinserna alltför vigtig för att förenas med rent administrativa bestyr, och riksrådet Svante Banér blef, såsom ofvan nämnts, år 1626 »gubernator» i Riga, medan De la Gardie med Gustaf Horns hjälp uteslutande egnade sin verksamhet åt kriget med polackarne[6]. Då Banér afled 1628, fick marsken order att återtaga sitt »gubernament», men ledningen af kriget uppdrog konungen denna gång åt Gustaf Horn, hvars krigaretalanger han lärt känna. I denna anordning spårades,

---

[1] Fullm. 28 okt. 1618 Sthlm *RR.* Han daterar flera bref till A. Oxenstjerna i Finland d. å. (i *Oxenstjernska Samlingen*).

[2] Fullm. dat. Sthm 17 juli 1619, Riga 19 aug. 1622. *RR.* HALLENBERG a. a. IV, 946.

[3] Fullm. för J. De la Gardie, A. Oxenstjerna m. fl. dat. Riga 22 Aug. 1622, tryckt i *AOB.* II: 1 s. 195 f. CRONHOLM a. a. 1, 418, HALLENBERG a. a. V, 249—259.

[4] HALLENBERG a. a. V, 367 ff.

[5] Tryckta i *Konung Gustaf II Adolfs skrifter*, utg. af Styffe, s. 264—275.

[6] Jfr CRONHOLM a. a. II, s. 528 ff.

som bekant, Gustaf Adolfs missnöje med De la Gardie, hvilken han funnit »uti sine consiliis och handlingar något trög och sen, så ock myckit blöt uti sitt commendo[1].» Hos denna väckte de emellertid mycket missnöje; han anhöll om sitt entledigande, hvilket ock blef honom beviljadt, och i dec. s. å. finna vi honom åter i Sverige, så godt som genast tagen i anspråk för nya värf[2]. Jämte flere andra riksråd åtföljer han konungen till gränsmötet i Ulfsbäck med Kristian IV i början af år 1629[3]; i mars får han fullmakt att hålla mönstring i Westergötland[4], i april undertecknar han ett »rådslag» i Stockholm[5], i maj kallas han att taga säte i den tillförordnade regeringen och får samtidigt särskilda instruktioner, huru han skulle förhålla sig med arméen i Sverige under konungens frånvaro[6], men omedelbart därefter beordras han att med åtskilliga regementen komma öfver till Preussen konungen till undsättning och får således taga del i det sista polska fälttåget, liksom han gjort i det första[7]. I maj 1630 deltog han i Stockholm i rådets öfverläggningar och utsågs till medlem i den s. m. tillsatta interimsstyrelsen[8]; det var några dagar, innan han fick fullmakt som krigsrättens president.

Det har yttrats om riksamiralen GÖRAN GYLLENSTJERNA att han »gjorde mera gagn såsom hertig Johans förståndige rådgifvare än vid flottan[9].» Detta må vara sannt, men så mycket är visst, att han utöfvade en trägen verksamhet såsom flottans chef. Under danska kriget var han ledare af dennas i följd af

---

[1] Kon:s skrifvelser till De la Gardie Sthm 19 april, till G. Horn 20 s. m. o. o. *RR.*, till A. Oxenstjerna Vaxholm 21 s. m., tryckt i *AOB.* II: 1, s. 406; jfr Gabr. G:son Oxenstjerna till kanslern, 2 maj 1627, tryckt i *AOB.* II: 3, s. 112.

[2] Kon. till De la Gardie, Dirschau 6 juni *RR.* De la G. till A. Oxenstjerna Riga 21 juni. *Oxenstj. Saml.* D. 28 dec. daterad De la G. i Sthm ett bref, likaledes till kanslern, därs.

[3] Gabr. G:son Oxenstjerna till A. Oxenstjerna, Jönköping 5 mars 1629, *AOB.* II: 3, s. 173.

[4] Dat. Jönköping 2 mars *RR.*

[5] 18 april. *Reg. öfver rådslag* etc.

[6] Instr. för den int. reg. tryckt i *SRP.* I, s. XXXV ff. Memorial för marsken Dalehamn 17 maj. *RR.*

[7] Kon. till De la G. Elbing 28 maj *RR.*; jfr *AOB.* II: I. 508, 510, 538.

[8] *SRP* II, s. 1 ff.; instr. för den inter. reg. *SRP.* I s. XLI.

[9] WEIBULL a. a. s. 79.

dess svaghet visserligen tämligen resultatlösa rörelser[1]; år 1614 är han en kort tid hos konungen i Narva[2]; året därpå följde han denne till Östersjöprovinserna och företog därpå en kort flottexpedition till Danzig[3]; år 1617 förde han Nils Stjernsköld öfver till Livland, der denne skulle operera i samband med hertig Wilhelms af Kurland fältherre, Waldemar von Farensbach[4]. Vid sidan af dessa yttringar af tillfällig verksamhet fortgår ett arbete för flottans vård och utveckling, om hvilket icke få skrifvelser från konungen bära vittnesbörd och som helt säkert beredt mark för Carl Carlsson Gyllenhjelms och — framför allt — Claes Flemings utan fråga mera genomgripande verksamhet å detta område under den följande tiden[5]. — År 1616 får han jämte N. Stjernsköld order att förrätta utskrifning i Vestergötland[6]; åtskilliga gånger har han undertecknat rådslag[7], och enstaka brefunderskrifter visa, att han tagit del i de provisoriska regeringarnas verksamhet[8]. Gyllenstjernas efterträdare som riksamiral blef i juli 1620 CARL CARLSSON GYLLENHJELM. I Ingermanland, till hvars ståthållare han utnämnts 1617[9], uppehöll han sig ännu i början af 1620, men i april hemkallades han och i aug. erhöll han sin första uppgift som riksamiral, då han fick i uppdrag att på flottan öfverföra till Sverige Maria Eleonora, konungens utkorade gemål[10]. Vid de visserligen jämförelsevis obetydliga uppgifter, som i det polska kriget kommo på flottans del, var Gyllenhjelm i allmänhet hennes ledare — åtminstone till namnet, ty Claes Fleming stod stundom vid hans sida. Så öfverförde han 1621 och 1622 Gustaf Adolf och hans trupper till Livland[11]; så

[1] Kon. till G. 1612 18 juni, 16 aug., 1 sept. *RR.*; jfr ZETTERSTEN a. a. s. 474 f.

[2] HALLENBERG, a. a. III, 216.

[3] Instr. för G. Narva 10 juli 1615 *RR*. ZETTERSTEN a. a. s. 477.

[4] CRONHOLM a. a. I, 332—335. ZETTERSTEN a. a. s. 478 f.

[5] Se riksregistraturen 1613, 1614, 1615, 1616.

[6] Mem. Sthm 26 sept. *RR.*

[7] I Sthm 1614 och (juni) 1617, i Nyköping 1615, i Örebro 1617. *Reg. öfver rådslag* etc.

[8] Se *Rådets och Kammarens beslut* etc. 1612, 1613, 1614.

[9] Se ofvan s. 6.

[10] Kon. till G. Uppsala 14 april 1620: instr. för denne. Elfsnabben 8 aug. s. å. *RR.*

[11] HALLENBERG a. a. I s. 945. ZETTERSTEN a. a. s. 481 f.

deltog han i fälttåget 1625, hvarvid han under De la Gardie's frånvaro vid krigsteatern erhöll uppdrag att förestå guvernementet i Riga[1], och när kriget flyttades öfver till Preussen, finna vi honom med flottan i verksamhet därstädes längre eller kortare tider under fälttågen åren 1626, 1627 och 1628[2]. Vid Gustaf Adolfs öfverfärd till Tyskland år 1630 var han högste ledaren för flottan, och året därpå förde han Maria Eleonora öfver till möte med sin gemål[3]. År 1623 är han enligt konungens order i Ingermanland och Finland sysselsatt med hvarjehanda försvarsanstalter, och då han lämnade Livland år 1625, hade han konungens uppdrag att taga hemvägen öfver Finland och där underhandla med allmogen om utskrifningar och landshjälp[4]. Mellan dessa uppdrag, som tidt och ofta ryckte honom bort från ämbetsbestyren vid Skeppsholmen, finna vi honom i sysselsättning med dessa; flera »rådslag» undertecknas af honom[5]; år 1622 förordnas han till medlem i den interimistiska regeringen[6], 1629 är han en flitig bisittare i denna, ehuru icke nämnd bland dem, som »enkannerligen» förordnades som sådana[7]; 1630 får han däremot ett dylikt förordnande[8] och deltager sedermera ända till konungens död träget i regeringsbestyren[9].

[1] Mem. för hans verksamhet som t. f. gubernator Jungfernhof 7 Juli 1625 *RR.* Jfr HALLENBERG a. a. V, 367 ff; ZETTERSTEN a. a. 485 f.

[2] CRONHOLM a. a. II, 17 ff. 182 ff., 283 f., 345—349. ZETTERSTEN a. a. s. 486 ff.

[3] Kon. till G. 17, 21 maj, 27 juni, 3, 7 juli 1631 *RR.* ZETTERSTEN a. a. s. 495 ff.

[4] Mem. för G. Kopparberget 18 dec. 1622, Riga 6 nov. 1625; *RR.* Jfr CRONHOLM a. a. V: 1, s. 144—46.

[5] Mars 1621, nov. 1626, nov. 1629, nov. 1630, febr., mars 1631, mars 1632. *Reg. öfver rådslag* etc.

[6] Se instr. för denna, *SRP.* I, s. VI.

[7] Detta säkerligen emedan han vid tiden för int.-reg:s konstituerande icke uppehöll sig i hufvudstaden; han nämnes såsom närvarande i rådet först den 8 juni d. å. *SRP.* I; jfr. kon. till G. Sthm 17 mars *RR.* (I interimsregeringen kunde han i alla händelser sedan taga säte i enlighet med den vanliga bestämmelsen i de senare instruktionerna för dessa, att "alle dhe andre af Rådet, som hijtt i medler tijdh ankomma kunne", skulle vara skyldiga att inträda i denna.)

[8] Se instr. för den int.-reg. d. å. *SRP.* I, s. XLI.

[9] Att så var fallet, visa hans talrika underskrifter å skrifvelserna i *Rådets Registratur* 1630—32; jfr *SRP.* II Prot. och reg. Men särdeles kraftig torde hans verksamhet ej hafva varit; se G. G:son Oxenstjerna till rikskanslern, *AOB* II: 3, s. 269, 275, ZETTERSTEN a. a. s. 17 f.

Vi komma nu till rikskansleren AXEL OXENSTJERNA. Det kan icke vara vår afsigt att ens tillnärmelsevis söka i detalj följa en verksamhet af sådan art som hans, en verksamhet, som, naturligtvis i början mera begränsad, år efter år växer i omfattning, i den mån konungens kännedom om honom blir djupare, och vid sidan af hvilken alla de öfriga riksämbetsmännens aktningsvärda förtjänster förblekna. Några korta antydningar om den må dock här finna sin plats.

I fullmakten på kanslersämbetet[1] hade konungen »förnembligen» gifvit honom i uppdrag att hålla »itt troghit och flitigt uppseende» öfver hans och rikets »cantzelei-saker och handlingar». Det var ett åliggande, som ju af gammalt hört kansleren till; Oxenstjerna har uppfyllt det, i den mån hans tid tillåtit honom[2], men visserligen blef det ej hans förnämsta. Diplomatiska uppgifter, hvilka åtminstone numera närmast ansågos tillkomma kansleren, hopades på honom. Han var, såsom ofvan nämnts, den främste af de svenska ombuden vid Knäröd liksom vid de underhandlingar med Danmark, som anstäldes åren 1619 och 1624; år 1614 erhöll han instruktion för ännu en underhandling med detta land, hvilken dock ej kom till stånd[3]; han underhandlade, såsom vi också omnämnt här ofvan, jämte De la Gardie år 1622 med polackarne, och år 1620 afsändes han till kurfurstehofvet i Brandenburg att afsluta giftermålet mellan Gustaf Adolf och Maria Eleonora[4] — äfven det, kan man väl säga, ett uppdrag af diplomatisk natur. Han lämnade, äfven han, konungen en verksam hjälp i det danska kriget, var under dennes frånvaro år 1614 den drifvande kraften i den provisoriska regeringen och förordnades år 1621 ånyo till bisittare i en dylik[5]; han uppehöll sig i Östersjöprovinserna en del af

---

[1] Tryckt i *AOB.* II: 1 s. 1 ff.

[2] Så visa sig — för att anföra några få bevis — tvänne arbetsordningar (1612 febr., 1618 16 okt., tryckta hos STYFFE a. a. s. 295 ff., 300 ff.) vara utarbetade af honom liksom en "kortt Ordning" om registraturerna i kansliet 1620 d. 20 febr. (tr. i *Meddelanden från svenska riksarkivet* del. IX); till kansliordningen af 1626 har han uppsatt förslaget, ODHNER a. a. s. 153.

[3] Instr. dat. Narva 27 juni 1614, tryckt i *AOB.* II: 1, s. 60 ff. HALLENBERG a. a. III, 235—7.

[4] Instr. Sthm 29 juli d. å.; tryckt i *AOB.* II: 1, s. 135 ff.

[5] Se instr. för denna *SRP.* I, s. III.

sommaren 1614, medan Gustaf Adolf utförde sitt första fälttåg mot ryssarne[1], följde år 1615 vid det andra omedelbart efter konungen till krigsskådeplatsen och vistades sedermera under hvarjehanda förrättningar utom Sverige omkring ett års tid[2], var ånyo konungen följaktig till dessa orter vid fälttågen emot Polen 1622 och 1625[3]. Lika talrika som skiftande äro de smärre uppdrag, som gifvas honom[4]: order att mönstra trupper och sammandraga krigsfolk omvexla med rent administrativa bestyr i styrelsens alla grenar. Hans råd få med tiden för Gustaf Adolf ett värde, väl fullt upp som ett helt rådsmötes, men det är lättare att inhämta dem: kallelser till konungen följa tätt på hvarandra och kan kanslern ej komma, infordras oftare och oftare hans utlåtanden — i diplomatiska frågor, men äfven i hvarje annat ämne, som var af betydelse. Men allt mer och mer sällan blef det honom förunnadt att efter träget arbete söka hvilan på sitt Fiholm eller Tidön.

Att riksämbetsmännen före kollegiernas uppkomst i sin verksamhet skulle varit bundna vid någon viss ort, var icke att vänta. Ej heller kunde det gärna tänkas, att denna i en tid sådan som den ifrågavarande skulle varit helt och hållet inskränkt till det ännu på en gång snäfva och obestämda område, som anvisades dem af deras ämbetstitlar. Men att den i regeln var ganska kraftig, torde visas af de uppgifter, hvilka vi nu framlagt, liksom att hufvudparten däraf egnades åt de styrelsegrenar, hvilkas representanter de hvar för sig voro. Med makligheten hos männen från en äldre tid med andra vanor kunde väl konungen finna sig nödsakad att öfverse, men man kan såsom visst antaga, att han ansett riksämbetsmännen skyldiga honom och riket en stadigvarande tjänstgöring som ersättning för hvad deras ämbeten gåfvo dem i ära och underhåll. Att de skulle vara chefer för de centrala ämbetsverk, som funnos eller uppstodo,

---

[1] CRONHOLM a. a. I, 264.

[2] Se mem. för kanslern, Sthm 27 juni 1615 och de följ. skrifvelserna t. o. m. de af 31 maj och 10 juni 1616, tryckta i *AOB*. II: 1, s. 84 ff.

[3] Jfr kon:s i *AOB*. II: 1 tryckta skrifvelser till O. från dessa tider.

[4] Om dessa likasom om O:s verksamhet i dess helhet vinnes en ganska fullständig kännedom i kon:s nyss nämnda tryckta skrifvelser till honom, hvilka i samlingen af O:s "skrifter och brefvexling" bilda ett digert band på 870 sidor.

var sålunda så mycket mera en självklar sak. Bland de talrika bisittarne i dessa finner man ock såsom nämndt riksråd. Kunde väl konungen, som eljest använde sina riksråd i så mångfaldigt skiftande värf, behöfva tveka att taga dem i anspråk för en tjänstgöring i hufvudstaden af mer eller mindre permanent natur? Kunde riksråd år efter år verka på mödosamma ståthållareposter i aflägsna landsdelar, nog kunde de väl förordnas att tjänstgöra i hofrätt, i kammare och kansli; det ena uppdraget kunde väl ställas i bredd med det andra? — Vi öfvergå till den senare afdelningen af vår undersökning och skola därvid närmast sysselsätta oss med de institutioner, hvilkas organisation var fullständigast genomförd: kammaren och hofrätten.

Så ofullständigt vi än känna *kammarens* organisation före Gustaf Adolfs tid, veta vi dock, att den med tiden antagit en jämförelsevis fast karaktär; riksskattmästaren var dess chef och där arbetade kammarråd, hvilka stundom därjämte kunde vara riksråd[1]. Den naturliga vägen för en undersökning, i hvad mån sådana under nu ifrågavarande tid togos i anspråk för detta verk, synes vara att uppsöka för riksråd utfärdade fullmakter å kammarrådsämbete liksom att efterse, hvad utfärdade stadgar om kammaren kunna hafva att säga härom. Men någon sådan fullmakt har jag för min del icke lyckats finna i riksregistraturet[2], och hvad de utfärdade stadgarne hafva att säga i denna sak, är så godt som intet. Jag har därföre sökt att på en annan men ej mindre säker väg uppnå mitt mål. I kammarens registratur, som, förvaradt i Kammararkivet, finnes kvar för hela Gustaf Adolfs regering med undantag af år 1619, äro i allmänhet de

[1] Så var redan tidigt fallet, jfr FORSSELL a. a. s. 112. I den af STIERNMAN s. k. Sigismunds försäkran för riksens ständer (tryckt därs. I, s. 411 ff.), om hvars rätta beskaffenhet BOËTHIUS upplyser (a. a. s. 105 f.), säges, att tvänne riksråd skola vara kammarråd. I Karl IX:s förslag till adelsprivilegier år 1608, tryckt hos SEV. BERGH a. a. s. 156 ff. förutsättes, att de fyra kammarråden — ett, flera eller alla — kunna vara riksråd.

[2] Man behöfver dock icke antaga, att ej sådana utfärdats. I ett bref från Johan Skytte till riksrådet Hans Åkesson Soop, jan. 1612 (infördt i *Kammarens registratur*) säger Skytte, att han sänder innelyckt till Soop kon:s fullmakt för denne på kammarrådsämbetet. Jfr k. Sigismunds bref till riksråden Gustaf Gabrielsson till Fiholm och Göran Posse till Hellekis, 29 juli 1594, tryckt hos STYFFE a. a. s. 22 f.

utfärdade skrifvelserna undertecknade; dessa namnunderskrifter lämna fullt så säkert som några fullmakter upplysning om, hvilka riksråd som verkligen arbetat i kammaren under denna tid.

SEVED RIBBING erhöll, såsom ofvan är nämndt, i början af år 1612 af den nye konungen en fullmakt på riksskattmästareämbetet, hvilket han redan beklädt under Karl IX:s tid. Riksrådet HANS ÅKESSON SOOP kallades vid samma tid, såsom också är nämndt,[1] att öfvertaga ett kammarrådsämbete[2]. Jämte kammarrådet JOHAN SKYTTE nedlägga dessa båda ett träget arbete i kammaren under detta bekymmerfulla år, som stälde så stora fordringar icke minst på detta ämbetsverk. Emellertid har äfven riksrådet NILS ANDERSSON LILLJEHÖÖK nu varit kammarråd; särskilda uppdrag hålla honom visserligen å andra orter under större delen af året[3] men i febr. underskrifver han bref i registraturet och från midten af nov. är han i trägen verksamhet i kammaren. Som kammarråd torde däremot näppeligen en fjerde medlem af riksrådet, Hans Eriksson Ulfsparre, kunna betecknas, ehuru äfven hans namn finnes under talrika skrifvelser; han var nämligen vid denna tid ståthållare på Stockholms slott[4] och torde hafva undertecknat dessa såsom medlem af de provisoriska regeringarne under konungens frånvaro[5].

År 1613 har Seved Ribbing dött vid framskriden ålder; ännu den 23 juni undertecknar han ett kammarbref. Skattmästareämbetetet lämnades tillsvidare obesatt, men Soop och Lilljehöök arbetade fortfarande som kammarråd. Så fortgick

---

[1] Se föreg. not.

[2] Soop har sannolikt tjänstgjort i kammaren redan i slutet af år 1611, se *Rådets och Kammarens bref* etc. från denna tid. (Enligt Ugglas rådslängd skall han hafva utnämnts till kammarråd 1609).

[3] Se CRONHOLM a. a. III, 117 f. — (Enligt Ugglas rådslängd skall han hafva blifvit kammarråd redan 1605).

[4] Se ofvan s. 6.

[5] Då och då finner man i registraturet skrifvelser undertecknade äfven af riksråd, som uppenbarligen ej suttit i kammaren. Så vidt jag efter en hastig öfverblick kunnat döma, har detta dels förekommit vid interimsregeringar, då de i Stockholm sittande riksråden underteckna skrifvelser, som då sannolikt voro af större vigt och mera allmän natur; dels har en och annan gång ett riksråd jämte kammarens ämbetsmän underskrifvit bref, som berört dess egna ämbetsfunktioner.

det ock det följande året, hvarunder konungens frånvaro försatte kammaren i ansträngd verksamhet, men då finner man ock Axel Oxenstjernas namn ganska ofta i registraturet; han var denna tid att betrakta som ett slags högste interimsregent, hvilken af konungen fått order att »drifva på» och öfvervaka öfriga myndigheter, kammaren med de andra[1]. År 1615 besattes ändtligen skattmästareämbetet. Dess nye innehafvare var JESPER MATTSSON CRUS, hvars krigiska duglighet konungen pröfvat och hvars tjänster, om än bevisade på andra områden än kammarväsendets, han funnit stora nog att belönas med första lediga riksämbete. Den 8 juli finner man för första gången hans underskrift i registraturet; dock är hans tjänstgöring i kammaren detta år tämligen sporadisk och hans verksamhet synbarligen främst riktad åt andra håll[2]. Äfven en annan personalförändring försiggår nu. Soop entledigas d. 4 juni från kammarrådsämbetet i följd af sin framskridna ålder[3]; i hans ställe inträder riksrådet NILS BJELKE, hvilken dock redan förut under året, ja kanske redan år 1614 gjort tjänst i kammaren[4]. År 1616 voro Crus, Lilljehöök och Bjelke verksamma därstädes. I början af det följande året erhåller Johan Skytte värdigheten af riksråd[5]; då han fortfor att arbeta i kammaren ända till dess han i början af september afreste till utlandet på sin ofvan nämnda stora ambassad, tjänstgjorde således på en gång trenne riksråd, skattmästaren oberäknad, i detta verk. År 1618 är Crus nästan hela året i Finland, sysselsatt med hvarjehanda förrättningar[6].

---

[1] Se kon:s ofvan cit. mem. för honom 26 febr. 1614, tryckt i *AOB.* II: 1.

[2] Han beordras d. 22 juni att mönstra adeln i Uppland och Vestmanland, och d. 22 juli förordnas han till fältmarskalk och general öfver krigsfolket i Sverige under konungens frånvaro *RR.*

[3] *RR.* Enligt ANREP a. a. skall han hafva dött 1619.

[4] I *Rådets och Kammarens bref* etc. har jag funnit B. underteckna ett bref jämte Lilljehöök och Skytte d. 18 febr. 1614 samt tvänne d. 27 juni och d. 14 sept. s. å. jämte samma personer och kammarrådet Bror Andersson Rålamb. I *kammarens registratur* återfinnes hans namn emellertid först d. 6 mars 1615.

[5] Vid riksdagen i Örebro. HALLENBERG a. a. IV, 557 n. a.

[6] D. 28 sept. får han fullmakt att i Finland upphandla penningar till Elfsborgs lösen; jfr kon:s skrifvelser till honom fr. o. m. 4 febr. t. o. m. 7 dec. *RR.* D. 18 nov. undertecknar han kammarbref.

Lilljehöök upphör att tjänstgöra; den 27 okt. underskrifver han sitt sista bref. Fortfarande verka Skytte, sedan han återkommit från sin ambassad, och Bjelke vid sidan af äldre och yngre kammarråd, som icke uppnått riksrådsvärdighet[1]. För år 1619 saknas, såsom nämndt, kammarregistratur, men andra källor vägleda oss något. I början af året bevistade både Crus, Bjelke och Skytte rådsmötet i Linköping men måste lämna det, innan de underskrifvit rådslaget; de förordnades nämligen af konungen jämte rikskanslern och ett par andra riksråd till svenska kommissarier vid underhandlingen med Danmark i Sjöred[2]. Senare på året finna vi Skytte i Finland[3]; skattmästaren och Bjelke torde därföre hafva varit de bland kammarens riksråd, som egentligen uppehållit tjänstgöringen därstädes. År 1620 tjänstgöra de samtliga mer eller mindre träget. Men året därpå är skattmästaren i dess början i Finland[4] och vänder visserligen tillbaka men blott för att straxt därefter ånyo lämna Sverige och kammaren, denna gång för alltid. Då Gustaf Adolf detta år for öfver till Livland för att med Rigas belägring öppna sitt krig mot Sigismund, ansåg han sig nämligen icke kunna undvara den berömde krigarens tjänster. Crus medföljde konungen och blef efter Rigas intagande förordnad till »gubernator» öfver staden med det område, som hörde eller vid blifvande eröfringar kunde komma att läggas under den[5]. På denna post hade han att kämpa med ej ringa svårigheter och längtade snart efter sitt afsked. I aug.

---

[1] I instr. för kammaren af d. 14 okt. 1618 (tryckt hos STYFFE a. a. s. 26 ff.) nämnas fem kammarråd, näml. riksrådet Nils Bjelke, Bror Andersson (Rålamb), Carl Bonde, Per Banér och Joachim Berend(e)s. Märkligt är, att Skytte, som dock vid denna tid tjänstgjorde i kammaren, icke är nämnd, liksom att denne aldrig, så vidt jag kunnat finna, efter sin riksrådsutnämning tituleras kammarråd, hvilket är fallet med Bjelke. Månne S., som ju ständigt åtminstone förde på läpparne motvilja mot kammarbestyren, sökt undvika att genom en titel blifva fastare bunden vid dessa, som dock faktiskt kommo att sysselsätta honom ännu i många år?

[2] *Reg. öfver Rådslag* etc. s. 188 (270). Fullm. och instr. för underhandlingen vid Sjöred, Linköping 20 jan. d. å. tryckta i *AOB*. II: 1 s. 120 ff.

[3] Instr. för honom, Carl Oxenstjerna och J. Berend(e)s Sthm 19 juli d. å. *RR*.

[4] Se kon:s skrifvelser till honom 5 mars Österby bruk, 22 maj Svartsjö d. å. *RR*.

[5] Fullm. dat. Riga 26 sept. d. å. *RR*.

1622 blef det honom beviljadt — Jakob De la Gardie blef hans efterträdare — och han begaf sig då öfver Reval till Finland, där han afled på en af sina egendomar den 1 nov.[1]

Bjelke och Skytte hade under tiden fortfarit att tjänstgöra i kammaren och båda förordnats till medlemmar i de interimsregeringar konungen tillsatt 1621 och 1622[2]. Men snart skulle Skytte blifva alldeles ensam. Skattmästareämbetet blef icke besatt efter Jesper Mattsson Crus, kanhända emedan konungen icke ansåg sig kunna gifva Skytte, som ju ändock var föremål för sneda blickar från sina högadliga kollegers sida, ett af rikets höga ämbeten, medan man å den andra sidan icke gärna vidare kunde gifva denne någon förman i det verk, i hvilket han under åratal burit dagens hetta och tunga. Bjelke utnämndes d. 15 juni 1623 till landshöfding i Finland och president i Åbo nyinrättade hofrätt[3]; den 3 sept. s. å. undertecknar han i Gripsholm sitt sista kammarbref. Något annat riksråd kom ej i hans ställe, men Skytte stannar, såsom sagdt, kvar; han blir kammarens chef[4], och hans arbete där bedrifves med större kraft än någonsin år efter år. Visserligen finner man honom — och detta var icke underligt — klaga, att han var ensam i kammaren[5], men han fortfar att verka där och är därjämte en flitig deltagare i rådets öfverläggningar såsom en af bisittarne i de interimsregeringar, som tillsattes hvarje år från och med 1625[6].

År 1626 inträdde emellertid MATTHIAS SOOP som kammarråd i det verk, åt hvilket hans fader, Hans Å:son Soop, egnat ett flerårigt arbete, och dec. 1627 erhöll han vid riksdagen

---

[1] CRONHOLM a. a. V: 1, s. 108 ff. ANREP a. a. Ännu den 26 okt. finner man honom få ett uppdrag af konungen. *RR.*

[2] Se instr. för dessa. *SRP.* I.

[3] Fullm. *RR.*

[4] Det uppgifves mångenstädes, att S. skulle blifvit "president" i räkningekammaren år 1620. Någon fullmakt för honom i denna egenskap vare sig d. å. eller eljest finnes emellertid icke i *RR.* År 1620 kan någon "president"-utnämning så mycket mindre ha inträffat, som J. M:son Crus d. å. tjänstgjorde i kammaren; men ej heller är det troligt, att S. blef chef för kammaren, så länge Bjelke, som var äldre riksråd, tjänstgjorde där. Sedan B. lämnat den, har däremot S. med eller utan fullmakt — och sannolikt utan — varit dess chef.

[5] Se *SRP.* I, s. 45, 93.

[6] Se instr. för dessa *SRP.* I. Jfr reg. därs.

i Stockholm riksrådsvärdighet[1]; sålunda tjänstgöra ånyo tvänne riksråd i kammaren. I slutet af 1629 blef ändtligen Skytte förlossad från bördan af kammarsakerna, i det han utnämndes till generalguvernör i Livland, Ingermanland och Karelen[2]; d. 18 dec. förekommer för sista gången hans namn i registraturet. I hans ställe trädde riksrådet CLAES FLEMING in och fick på sin lott en arbetsbörda, fullt jämförlig med Skyttes. Ty då Soop år 1630 utnämndes till ståthållare på Kalmar slott[3], blef Fleming det enda riksrådet i kammaren; i den interimsregering, som tillsattes år 1630, blef han bisittare[4] och dessutom nedlade han samtidigt i »amiralitetet» ett arbete, som öfvergick riksamiralens. I början af år 1631 erhöll han emellertid i kammaren ett understöd, som dock törhända ej varit så välkommet. Från Bärwalde förordnade nämligen konungen sin svåger, pfalzgrefven Johan Casimir, att »hafva inspection» öfver kammarsakerna — en åtgärd, som skall hafva haft sin grund i Gustaf Adolfs missnöje med »rådslaget» af d. 25 nov. 1630, hvari riksrådet mött hans kraf på understöd till kriget »allenast med undskyllningar och fåfänga argument»[5]. Den 5 mars 1631 är ett bref i registraturet undertecknadt af pfalzgrefven, och sedan finner man honom och Fleming verksamma i kammaren ända till konungens död.

Såsom ofvanstående redogörelse för riksråds användning i kammaren visat oss, hafva där tjänstgjort under Gustaf Adolfs

---

[1] THAM a. a. I, s. 65.

[2] Fullm. Uppsala 20 nov. *RR.*

[3] Ännu i juni undertecknar han kammarbref; i dec. kallas han i ett sådant ståthållare. — I int.-regeringarne åren 1628 och 1629 är Soop bisittare; se instr. i *SRP.*

[4] Se instr. *SRP.* I.

[5] Fullm. för pfalzgrefven d. 22 jan. d. å.; jfr kon:s skrifvelser af samma datum till kammaren och till Claes Fleming *RR.* G. G:son Oxenstjerna till rikskanslern Sthm 8 maj 1631, tryckt i *AOB.* II: 3, s. 218 ff. Ofvannämnda rådslag refereras i *Reg. öfver rådslag* etc., jfr noten s. 286 (204). — Såväl 1630 som 1631 kallades Fleming af konungen öfver till Tyskland, åtminstone den första gången afgjordt i kammarärenden. Kon. till F. Ribnitz 8 okt. 1630 *RR.*, *AOB.* II: 3, s. 205, *SRP.* II, s. 113 f. Liksom Skytte uppgifves hafva utnämnts till president i kammaren 1620, säges Fl. hafva blifvit det 1629. Någon fullmakt har jag emellertid lika litet funnit för honom som för S., men väl har han helt säkert efter Skytte och innan pfalzgrefven erhöll sitt nyssnämnda förordnande faktiskt varit verkets chef.

regering tvänne skattmästare — Ribbing och Crus — samt sex andra riksråd — Hans Soop, Lilljehöök, Bjelke, Skytte, Matthias Soop och Fleming, — af hvilka tvänne, Skytte och Fleming, hvar efter annan varit chefer för verket. Det största antalet samtidigt tjänstgörande riksråd, skattmästaren inberäknad, har varit fyra, det minsta ett; men som det normala torde trenne få anses. — Vi öfvergå nu till *hofrätten.*

År 1614 blef denna, som bekant, inrättad. Detta år utfärdade konungen en rättegångsordinantia för den och en gemensam fullmakt för dess första ledamöter, och den år 1615 gifna utförliga rättegångsprocessen bestämde dess verksamhet närmare[1]. Mängden af mål, som kunde komma under den nya domstolens afgörande, ansågs icke större än att dess egentliga arbetstid förlades till tvänne sessioner, hvardera på åtta veckor, den ena på våren »från Valburgis och in till Petri Pauli» (1 maj —29 juni), den andra på hösten »från Mormessa till Martini» (8 sept.—10 nov.). Dock finge den ej ligga nere dessemellan: presidenten eller vice-presidenten jämte trenne assessorer, en ur hvar och en af de tre klasser, från hvilka hofrätten skulle rekryteras, skulle ständigt vara i tjänstgöring.

Dess själfskrifne president var *riksdrotsen.* Hans kolleger skulle vara tretton: fyra af riksrådet, en vice-president och fyra andra af det öfriga frälset samt dessutom fyra lärde och lagfarne, »ärlige» — d. v. s. ofrälse — män; vi finna sålunda här ett bestämdt antal riksråd för all framtid hänvisadt till tjänstgöring i ett centralt verk. De första assessorerna utsåg konungen omedelbart, men vid framtida ledigheter egde hofrätten presentera honom ett förslag på sex personer till den lediga platsen, naturligtvis utsedda inom den klass, hvari ledigheten uppstått; bland dessa sex skulle han välja en.

De riksråd, som tillhörde den första uppsättningen, voro ABRAHAM BRAHE, NILS BJELKE, ERLAND BJÖRNSSON BÅÅT och NILS A:SON LILLJEHÖÖK; deras namn finnas i den nyss nämnda fullmakten af år 1614. Någon annan fullmakt för riksråd på assessorat i hofrätten under denna tid har jag ej lyckats finna[2].

---

[1] Samtliga tryckta hos SCHMEDEMAN a. a. s. 133 ff.

[2] Såvida jag icke som en sådan skall anse följande skrifvelse af kon. till G. B:son Oxenstjerna (Sthm 3 aug. 1620 *RR.*): "Wår synnerlige. Effter dett

Men liksom kammarens registratur upplyser om, hvilka riksråd som tjänstgjort därstädes, så utpeka Svea hofrätts domböcker[1] bisittarne i denna, ehuru visserligen icke med lika tydlighet, då de senare i fullständighet ej gå upp mot det förra. En och annan notis från annat håll kan dessutom vägleda oss.

Man hade kunnat vänta sig, att Magnus Brahe, som fått den ansvarsfulla och för ett dådkraftigt sinne lockande uppgiften att stå i spetsen för en nyskapad institution, skulle med lif och lust egnat sig åt denna. Men detta blef icke fallet. Under hans senare år må ålderdomsskröplighet få anses som skuld till hans overksamhet[2]. Men redan från början var han en föga trägen bisittare i hofrätten; maklighet — och icke dådkraft — var ett utmärkande drag i en karaktär, som för öfrigt i rikt mått skall hafva visat den enskilde mannens förtjänster. Man finner konungen en gång med en ton af tydligt missnöje kalla honom ill tjänstgöring i hofrätten, då han vid ingången af en session ej infunnit sig[3]; vid kallelser till rådsmöten »excuserar» han sig ofta, och i interimsregeringarne — från och med 1621 är han ständigt förordnad till medlem i dessa — är han lika litet som i hofrätten någon särdeles flitig bisittare[4]. Sak samma var förhållandet med Abraham Brahe, som tidigt längtade till befrielse från sin tjänstgöring i hofrätten[5], som liksom brodern stundom

her Gabriell Bengtsson, at uthi wår Konungzlige hoffrätt någre Bijsittiere uthaf edert medell fehles, och wij derföre achta till att bruka eder der medh till en Assessorem; så är hermedh wår nådige willie, att i eder der inställe till den näste sessionen" etc. med följande anteckning efter: "sammaledes til Claus Horn; Axell Drake" (den förre riksråd).

[1] Dessa förvaras i *hofrättens arkiv.*

[2] Att drotsen "intet förmår mera", att han "är helt barn på nytt", och "helt hemma, orkar ock så godt som inte", skrifver Gabr. G:son Oxenstjerna till brodern 1631 och 1632 *AOB.* II: 3, ss. 211, 213, 232, 269.

[3] *RR.* år 1619 (2 maj Sthm) innehåller följande öfverskrift till en ej införd skrifvelse: "Till greffwe Magnum att han utan någen dilation privati avocamenti skyndar sigh hijtt till den högloflige Konungzlige hoffrätt, der hwad som honom ratione muneris publici widkommer, att förrätta. — Samma meningh till Assessores, att dhe och comparera och sig hijtt medh dedh snaraste förfoge."

[4] Se *SRP.* I, II. Prot. och Reg.

[5] Se hans "*Tidebok*" d. 10 maj 1617. Vi vilja här anföra en notis ur denna, som i all sin korthet synes oss betecknande för de i öfrigt aktningsvärda män, hvilka hade svårt att följa sin konung i hans rastlösa verksamhet. Den

uteblef från hela sessioner och så snart som möjligt från Stockholm och domsbestyren vände tillbaka till landtlifvets lugnare omsorger. Han dog den 12 mars 1630, men har en tid dessförinnan af konungen fått ledighet från sin tjänst[1].

Af öfriga riksråd, som tillhörde hofrättens första uppsättning, finner man hvarken Bååt eller Bjelke hafva tjänstgjort därstädes; den förre torde hafva varit ett af de minst betydande bland Gustaf Adolfs riksråd, den senare fick, såsom vi ofvan sett, vid samma tid i kammaren ett annat fält för sin verksamhet. Däremot har Lilljehöök i trots af att äfven han var tjänstgörande kammarråd, nedlagt ett icke ringa arbete i hofrätten under de första åren af dess tillvaro, och i Bååts och Bjelkes ställe trädde riksrådet GUSTAF STENBOCK och JOHAN SKYTTE, hvilken senare, i början blott kammarråd, ännu under flera år efter sin utnämning till riksråd deltagit i hofrättens göromål. Men efter 1616 hafva vi blott en enda gång funnit Stenbocks namn i domböckerna[2], med år 1618 försvinner Lilljehööks, med år 1620 Skyttes. Andra kommo i stället. År 1620 hafva riksråden CLAES HORN och GABR. B:SON OXENSTJERNA kallats till bisittare i hofrätten[3]. Den förre tjänstgör år 1621, men blir det följande året ståthållare öfver Eskilstuna m. fl. län och förekommer ej vidare, ehuruväl han sedan blifvit ståthållare på Stockholms slott och till namnet kvarstått som bisittare åtminstone

---

30 maj 1618 "fick jag" — vi låna B:s egna ord — "konungens fullmakt att draga till Dalarne och hålla där utskrifning, men dagen därefter sände jag fullmakten tillbaka och skref kungen till och ursäktade mig. Men den elfte juni fick jag fullmakten igen". Och den 13 gaf han sig på väg upp till Dalarne!

[1] G. G:son Oxenstjerna till kanslern *AOB.* II: 3, s. 194. "*Tideboken*" s. 245 f.

[2] Detta så sent som 1627 d. 13 juni.

[3] Se ofvan s. 29 n. 2. — I *Nordinska Samlingen* å *Uppsala Univ.-bibliothek* finnas (Jurid. Suecana, vol. 320) ett antal afskrifter af protokoll öfver mål och andra ärenden rörande hofrätten, som föredragits af dess ledamöter inför konungen. Bland dessa förekomma ock några orediga uppgifter på personer, som föreslagits konungen till bisittare och utsetts af honom. Så antecknas d. 6 sept. (!) 1620, att Nils Bjelke, G. B:son O. och Claes Horn föreslagits med en (otydlig) anvisning, att de båda senare utsetts. Egendomligt nog uppgifves sammastädes, att G. B:son O. utsetts till bisittare i denna ånyo 1621 27 juni och 1622 13 maj.

till dess han år 1631 utnämnts till residerande legat i Stralsund [1]. Den senare innehade denna tid det vigtiga tygmästareämbetet och torde icke hafva tjänstgjort i hofrätten före 1627. I stället finner man som bisittare riksråden BO RIBBING, PHILIP SCHEIDING och GABR. G:SON OXENSTJERNA. Af dessa har dock den förre, redan nu en ålderstigen man, lika litet här som på andra områden lämnat stora spår efter sig och blef snart, som G. G:son Oxenstjerna skrifver till sin broder, kanslern, »decrepitus senex» och »helt barn på nytt» [2]; Scheiding, som redan år 1621 skall hafva förordnats att sitta i hofrätten, spåras i domböckerna endast år 1626 och sändes året därpå till Östersjöprovinserna [3]. Det blef därföre i främsta rummet Gabr. G:son Oxenstjerna, hvilken redan år 1622 skall hafva kallats till bisittare [4], men först år 1624 efter nedläggandet af sitt ståthållareskap öfver Stockholms och Uppsala län synes tagit del i hofrättens förhandlingar, som på sina skuldror fick bördan af dessa; en börda, hvars tyngd han visserligen kände och stundom klagade öfver, men som han dock bar på ett sätt, som måste tillförsäkra honom äran att under Gustaf Adolfs senare regeringsår anses som den drifvande och ledande kraften i hofrätten [5]. Alldeles utan understöd inom sin klass var han emellertid icke. Frånsedt riksdrotsen och grefve Abraham Brahe, hjälpte honom G. B:son Oxenstjerna från år 1627 in på året 1631, och riksråden CARL ERIKSSON OXENSTJERNA, JOHAN SPARRE och PER BRAHE äro liksom denne under längre eller kortare tider mer eller mindre trägna bisittare i hofrätten [6].

Frånsedt riksdrotsen, hafva, såsom ofvanstående gifver vid

---

[1] Se *RR.* d. å. 6 aug. fol. 528; jfr *AOB.* II: 3, s. 213. Om Horns ståthållarefullm. se ofvan s. 6.

[2] *AOB.* II: 3, s. 211, 269.

[3] *Nord. Saml.* a. st. 1621 d. 27 juni. CRONHOLM a. a. V: 1, s. 234 ff.

[4] "Hofrättsråd", såsom det heter hos ANREP a. a.; uppgiften bekräftas i öfrigt *Nord. Saml.* a. st. d. 13 maj 1622.

[5] Jfr hans bref till kanslern *AOB.* II: 3, s. 78, 137, 199, 213, 232, 269.

[6] Schering Rosenhane d. ä. uppger i sin självbiografi (tryckt i *Nya svenska Bibliotheket, band. 2*), år 1628 som bisittare af riksrådsklassen i hofrätten: drotsen, A. Brahe, G. B:son Oxenstjerna, G. G:son Oxenstjerna, Carl Oxenstjerna och Johan Sparre; år 1632 endast drotsen, G. G:son O. och Per Brahe, s. 531, 562.

handen, sammanlagdt tolf riksråd tjänstgjort i hofrätten under Gustaf Adolfs regering. Lagens bud, att antalet assessorer inom riksrådsklassen ständigt skulle uppgå till fyra, kan ju möjligen hafva uppfylts till bokstafven [1], men ytterst sällan har ett så stort antal riksråd verkligen gjort tjänst under en session; två à tre riksråd, den ofta frånvarande drotsen inberäknad, är det vanliga antalet närvarande, under långa tider är Gabr. G:son Oxenstjerna ensam inom sitt »medel», och på bisittarne i de öfriga »medlen», som nog för öfrigt äfven förstodo konsten att understundom taga sig ledighet [2], torde under sådana omständigheter en icke ringa del af arbetsbördan hvilat. Verksamheten mellan sessionerna var, att döma af domböckerna, i allmänhet ringa eller ingen. Detta förhållande är icke en enstaka företeelse. Det visar — blott *ett* tecken bland många — huru konung Gustaf Adolf vid sidan af viljor, som erbjödo sig till en kraftig och uppoffrande verksamhet i det allmännas tjänst, oupphörligt mötte denna tröghetens kraft, som är de flestas medfödda egendom och som mot fordringarne på ett ansträngande arbete för samhällets, för det helas väl sätter ett segt motstånd. Att i illvilja söka grunden till detta förhållande, vore dock alldeles orätt; den låg i maklighet och i oförmåga att fullt kunna inse gagnet af de ovana ansträngningarne, att fatta målet, till hvilket man skulle föras på de nya vägarne, hvilka förut ingen fot trampat.

I fråga om riksråds användning i andra centrala institutioner än hofrätt och kammare kunna vi fatta oss kortare. Då Gustaf Adolf i juni 1626 straxt före det första af sina preus-

[1] Det får nämligen ej betraktas som afgjordt, att ett riksråd, som upphört att tjänstgöra i hofrätten af någon anledning, därmed genast var entledigad från sitt assessorsämbete; så betraktar tydligen G. G:son O. ännu år 1631 Claes Horn, som då ej torde gjort tjänst i rätten på många år, fortfarande som bisittare (*AOB*. II: 3, s. 213). Men i så fall kan det väl ock hända, att ett och annat riksråd kallats att tjänstgöra i denna utan att på samma gång befullmäktigas som assessor, ty i annat fall kunde antalet samtidiga assessorer inom riksrådsklassen lätt komma att öfverstiga det lagstadgade af fyra.

[2] Så finner man i *RR*. 1618 d. 8 maj Sthm en k. skrifvelse till Bo Gustafsson, Johan Månsson och Peder Göransson, med order att infinna sig i Stockholm till den pågående sessionen, då antalet närvarande assessorer ej vore tillräckligt.

siska fälttåg utfärdade sin ofvannämnda ordning för *kansliet*, i hvilken *rikskansleren* betecknas som »president» i »kanslirådet», var det icke hans mening att låta denne sitta stilla vid detta sitt chefskap. Den 15 i samma månad gaf han honom order att, sedan han i och för ett och annat ärende »en dag eller så förtöfvat» i Stockholm, bege sig till Finland i särskilda uppdrag; d. 2 juli kallar han honom till sig från Frauenberg i Preussen och d. 22 okt. gifver han honom fullmakt som generalguvernör öfver de »hus, städer och länder», som i Preussen voro lagda under Sveriges krona, och legat öfver det svenska krigsfolket därstädes[1] — ett uppdrag, som inledde Axel Oxenstjernas verksammaste tid, alltför väl känd af hvarje svensk för att den, hälst på detta ställe, skulle behöfva tecknas ens med de mest flyktiga drag. Men kansliordningen talade utom om kanslern äfven om tvänne kansliråd, som skulle vara honom till hjälp, och dessa utsågos nu; riksrådet PER BANÉR blef det ena, riksrådet CARL OXENSTJERNA det andra[2], hvar och en med sina speciella funktioner: den förre skulle förestå det »dagliga kansliet» med dess ständigt in- och utgående skrifvelser, den senare föra uppsigt öfver »riksens gamla kansli eller archivum», dåtidens anspråkslösa riksarkiv. Båda nedlade på dessa poster ett pligttroget arbete. Den senare, som vi ju äfven träffat i hofrätten, afled emellertid redan i början af år 1629[3]; hans efterträdare blef Jonas Bureus, som icke var riksråd[4]. Den förre åter verkade i kansliet, som bekant, till konungens död och äfven långt efteråt; åtminstone sedan Carl Oxenstjerna dött och innan rikskansleren år 1636 återkom till Sverige, var han faktiskt detta ämbetsverks chef. — I den »beställning» Gustaf Adolf den 5 juni 1630 utfärdat för JAKOB DE LA GARDIE såsom president för *krigsrätten* hade han tillika angifvit dennes blifvande kolleger och gifvit honom fullmakt att själf utse de tjänstemän, som utom dessa kunde behöfvas för att göra verket fulltaligt. Straxt därefter lämnade konungen Sverige; på marsken kom så-

[1] *AOB.* II: 1, s. 305 ff., 307 ff., 322 f.

[2] Se det ofvan cit. mem. för dem, tryckt hos STYFFE a. a. s. 319 f.

[3] Den 3 febr. enligt ANRÉP a. a.

[4] Se *Nord. Familjebok,* art. Riksarkiv.

lunda helt och hållet att hvila bördan att föra hans nya skapelse, som ännu blott fans till på papperet, ut i lifvet. Det är visst, att denne redan under Gustaf Adolfs lifstid organiserat krigsrätten och nedlagt ett helt visst icke ringa arbete på den nya institutionens första utveckling [1], medan han samtidigt flitigt deltagit i interimsregeringens förhandlingar och dessemellan egnat sig åt den sidan af sitt ämbete, som bestod i öfverledningen af det hemmavarande krigsfolket, af utskrifningar och mönstringar [2]. Till krigsrättens vice-president hade konungen förordnat fältmarskalken HERMAN WRANGEL, som nyss förut kallats till riksråd [3]. Det är ingen anledning att betvifla, att Wrangel i mån af tid tagit del i krigsrättens verksamhet; men han var mycket upptagen på andra håll. År 1632 förordnades han af konungen till vice-guvernör i Preussen under Axel Oxenstjernas frånvaro och afreste dit i juli s. å. [4], men äfven dessförinnan är han sällan i Stockholm, utan oftast annorstädes sysselsatt med värf, som dock stodo i närmaste samband med hans ämbeten. Så sändes han år 1630 till vestra Sverige för att ordna försvarsanstalterna därstädes för händelse af ett befaradt anfall från Danmark [5]; så hade han året därpå uppdrag att »hålla generalmönstringen» i Finland och Livland [6], och knappt hade han år 1632 efter en långvarig frånvaro hemkommit från Finland, förrän han sändes ned till Kalmar att där förrätta hvad som befunnes nödigt till landets värn [7]. — I detta sammanhang må erinras om ännu ett riksråd, hvilket visserligen icke såsom de ofvan nämnda var bisittare i ett kollegialt ordnadt ämbetsverk, men som dock

---

[1] Se kon:s skrifvelse till De la G. Anklam 1631 21 febr. *RR.;* jfr *AOB.* II: 3, s. 211, 232, 269; ODHNER a. a. s. 145.

[2] Se mem. för De la G. 1630 3 juni, Elfsnabben, och åtskilliga skrifvelser från konungen år 1631 *RR.*; vidare *AOB.* II: 3, s. 254, 256; *SRP.* II. Prot. och Reg. Talrika bref i *Rådets Registratur* 1630—32 undertecknas af marsken, liksom "rådslagen" 1630 25 nov., 1631 4 febr., 28 mars, 1632 26 mars. *Reg. öfver Rådslag* etc.

[3] Se *AOB.* II: 3, s. 194, 196.

[4] *SRP.* II, s. 182; ZETTERSTEN a. a. s. 498; jfr *AOB.* II: 1, s. 793 f.

[5] *SRP.* II, s. 26 (jfr n. 1).

[6] *AOB.* II: 3, s. 211, 262 f.

[7] *Oxenstj. Samlingen:* "Riksrådets, Kammarens och Dr. Kristinas Förmyndareregering till Axel Oxenstjerna", bref d. 16 maj 1632 Sthm.

hade en sidoordnad ställning med dessa. Det var riksrådet CLAES FLEMING. Vi hafva förut mött honom som en trägen medlem i kammaren. Men sina främsta krafter egnade dock den outtröttligt verksamme mannen åt flottan, vid hvilken han redan år 1620 fästats som under-amiral[1] och i hvars tjänst han före och efter sin utnämning till riksråd nedlade ett arbete, som stälde hans förman, riksamiralen Gyllenhjelms, mera anspråkslösa förtjänster i skuggan[2].

III.

Då Gustaf Adolf tillträdde regeringen, var riksskattmästaren den ende af de höga riksämbetsmännen, hvilken såsom chef för ett centralt ämbetsverk var fästad vid hufvudstaden, de riksråd, hvilka jämte honom sannolikt till obestämdt antal arbetade i kammaren, de enda, som hade sin gifna uppehållsort därstädes. Annorlunda blef det med tiden. Redan 1614 band den nyinrättade hofrätten en annan af riksämbetsmännen, drotsen, åtminstone för en stor del af året, vid Stockholm och fylde med riksråd en af sina klasser, sina »medel», såsom de också kallades. Kansliets ordnande som kollegialt ämbetsverk fäste varaktigt kanslern vid hufvudstaden; behöfdes ock Oxenstjerna på annat håll, så var dock grundsatsen fastslagen. Krigsrättens organisation gaf äfven marsken chefskap öfver ett centralt ämbetsverk, och äfven om icke ett sådant hann skapas för riksamiralen under Gustaf Adolfs regering, så blef dock denne icke mindre bunden vid Stockholm och Skeppsholmen, än om han stått i spetsen för ett ordnadt kollegium. Jämte honom tjänstgjorde riksrådet Claes Fleming under en följd af år vid »amiralitetet»; riksrådet Herman Wrangel blef vice-president för krigsrätten, då den inrättades; riksråden

---

[1] ZETTERSTEN a. a. s. 16.

[2] Ett centralt ämbete af ej ringa vigt, ehuru visserligen ingalunda jämnställdt med riksämbetena, tygmästareämbetet, innehades denna tid länge af ett riksråd, näml. Gabr. B:son Oxenstjerna. Som bekant, blef det i 1634 års regeringsform ett af de s. k. mindre riksämbetena; innehafvaren, hvilken var själfskrifven bisittare i krigskollegium, skulle ej vara riksråd.

Per Banér och Carl Oxenstjerna sattes i spetsen för hvar sin afdelning inom kansliet, och i kammaren arbetade allt framgent riksråd. Under Gustaf Adolfs första regeringsår vistades blott trenne sådana året om i Stockholm — vi medräkna då skattmästaren, men icke den dåvarande ståthållaren på Stockholms slott, riksrådet Hans E:son Ulfsparre. Då näppeligen något af de centrala verken utom hofrätten fått sin sammansättning fullt fixerad af konungen — äfven bestämmelserna om krigsrätten göra intryck af utkast — och dessutom just de senaste årens vidtomfattande krigsföretag nödgade honom att mera än någonsin för krigets mångahanda uppgifter använda riksråd, är det svårt, om ens möjligt, att angifva en bestämd siffra, hvilken för dessa år kan tjäna som norm i fråga om antalet af i Stockholm tjänstgörande sådana. Så mycket kan man dock säga, att de fem riksämbetsmännen vid denna tid afgjordt hade tyngdpunkten af sin verksamhet förlagd till hufvudstaden, att antalet af öfriga riksråd med fast uppehållsort därstädes *kunde* vara inemot dubbelt så stort och sällan sjönk ned under nyss nämnda siffra.

Det hade väl knappast varit möjligt, att icke en förändring sådan som denna — förflyttningen af ett flertal riksråd från ett mer eller mindre obestämdt verksamhetsfält till en jämförelsevis stadigvarande tjänstgöring i hufvudstaden — skulle på hvarjehanda sätt visa sin inverkan. Så spåras den i sammansättningen af de interimistiska regeringar konungen tillsatt vid olika tidpunkter.

I hög grad formlös efter våra begrepp var regeringsmakten vid de tillfällen fejden med Danmark nödgade Gustaf Adolf att lämna sin hufvudstad för att leda försvaret mot fiendens farliga anfall[1]. Än på ett håll, än på ett annat, till lands och till vatten måste dessa mötas; hvarje muskel måste spännas för att hålla honom från lifvet; vapen måste anskaffas, manskap och penningar ständigt stå till buds. Under sådana förhållanden

[1] Från Nyköping drog han 1612 ut efter hållen riksdag; 11 jan. är ett k. bref dateradt Söderköping, 14 mars börja dessa dateras Stockholm, där konungen sedan dess hufvudsakligen upphållit sig till början af juni. 26 sept. dateras åter brefven Sthm och detta fortfar till den 4 dec., då konungen åter lämnar hufvudstaden för att sedan återvända dit i mars 1613 *RR*.

koncentrerar sig hela regeringen kring kriget. Medan konungen med hertig Johan och Jesper M:son Crus till lands träder dansken till mötes, har riksamiralen Gyllenstjerna i uppdrag att med flottan skydda kusterna, är enkedrottningen verksam för afhjälpande af krigsbehofven, användas flera af de främsta männen på olika håll, där de kunna vara till gagn i stundens bekymmer, och i Stockholm sitta skattmästaren och kammarråden; på dem hvilar i främsta rummet bördan att afhjälpa konungens behof af manskap, vapen och pengar; de utgöra den egentligt verksamma centralregeringen, i hvilken dock, som det vill synas, hvarje riksråd, som anlände till hufvudstaden, kunde inträda[1]. Under konungens frånvaro åren 1614 och 1615—16 upplösa sig bestämmelserna om interimsregering i en mängd memorial för skilda personer och korporationer. Närmast hos kanslern och bisittarne i kammaren — och i främsta rummet hos den förre — har emellertid 1614 den centrala regeringsmakten faktiskt varit förlagd, hos de senare år 1615 — kanslern uppehöll sig då hos konungen — men båda gångerna är det ganska säkert, att hvarje riksråd, som af en eller annan anledning förts till Stockholm, egde rätt att taga säte i den tillförordnade regeringen[2].

---

[1] För denna uppfattning af int. reg:s beskaffenhet hämtar jag stöd dels af *Kammarens registratur*, dels af *RR.* med kon:s däri inneslutna talrika bref till skattmästaren och kammarråden samt dess åren 1612—13 "uti Riksens råds namn" utgångna skrifvelser, dels ock af *Rådets och Kammarens bref* etc., där vid sidan af talrika af kammarens ledamöter underskrifna bref till kon. äfven finnas sådana, som därjämte undertecknats af andra riksråd, än ett, än flera, antalet så väl som namnen vexla. Mycket ofta undertecknas de från Sthm utgångna skrifvelserna äfven af riksrådet Hans E:son Ulfspare, hvilken som ståthållare öfver Sthms och Uppsala slott (se ofvan s. 6) uppehöll sig i hufvudstaden. Jfr för öfrigt Cronholm a. a. I, 157, 167 ff.; III, 115 ff.

[2] Instr., mem. eller fullm. under konungens frånvaro 1614 för ståth. i Kalmar, riksrådet Hans E:son Ulfsparre, i Vestergötland, riksrådet Gustaf Stenbock, i Jönköpings län Nils Stjernsköld, för riksamiralen G. Gyllenstjerna, Ulfvesund 14 febr., för Magn. Brahe att "annamma commandamentet" i Stockholm, Kopparberget 24 s. m., för kammarråden J. Skytte och Bror A:son (Rålamb), för tygmästaren Johan Månsson 25 febr. s. o., för rikskansleren 26 s. m. o. o. *RR.* (den senaste skrifvelsen tryckt i *AOB.* II: 1, s. 28 ff.) År 1615: fullm. för hertig Johan att jämte J. M:son Crus föra befälet öfver krigsfolket i kon:s frånvaro och memorial för skattmästaren och kammarråden Sthm, resp. 26 o. 27 juni *RR.* Utfärdade skrifvelser dels i *RR.*, dels i *Rådets och Kammarens bref* etc. och

Ett drag af obestämdhet, af formlöshet hvilar utan fråga öfver dessa Gustaf Adolfs första interimistiska regeringar. Vi torde icke misstaga oss, om vi söka orsaken härtill i bristen på riksråd, som hade sin fasta uppehållsort i hufvudstaden. Där borde en provisorisk regering naturligtvis hafva sitt säte. Men att från kanhända vidt aflägsna håll kalla riksråd till Stockholm för att taga säte i en sådan kanske för lång tid, skulle inneburit en nyhet, som konungen ej försökte sig på, och så blef det i regeln de få ledamöterna i kammaren — hofrätten torde knappast ännu kommit sig riktigt i ordning[1] — som fingo till sina öfriga göromål lägga bördan af en provisorisk regeringsmakt. Men att formligen med uteslutande af öfriga riksråd uppdraga denna åt skattmästare och kammarråd kunde åter knappast låta sig göra, och så finner man, när af någon anledning — ett rådsmöte, en hofrättssession — ett flertal af rikets råd samlade sig i Stockholm, under en och annan utfärdad regeringsskrifvelse äfven andra namn än de vanliga.

Men hade bristen på riksråd med stadigvarande tjänstgöring i hufvudstaden satt sin prägel på dessa nu nämnda interimistiska regeringar, så kunde man ock vänta, att riksrådets alltjämnt fortgående utveckling mot centralisation skulle taga sig uttryck vid sammansättningen af dylika under den följande tiden. Det visar sig ock, att så varit fallet. År 1621 förordnades 9 riksråd att under konungens frånvaro »förholle sig» i Stockholm, år 1622 7 att »låte sig finne» därstädes[2]. Granskar man namnen på dessa, finner man, att bland dem befunno sig de riksämbetsmän, som voro att tillgå[3] och utom dessa år 1621 Abr. Brahe,

---

Kammarens registratur belysa för öfrigt beskaffenheten af de tillf. regeringarne; jfr de i *AOB.* II: 1 tryckta skrifvelserna från konungen till rikskanslern år 1614; Cronholm a. a. III, 214 ff.; Hallenberg a. a. III, 381 ff.

[1] Dess ofvan anförda domböcker börja först med d. 8 maj 1615. För öfrigt voro ju bisittarne i denna hvarken formellt eller — ännu mindre — faktiskt så bundna vid hufvudstaden som kammarens ledamöter.

[2] Se de utfärdade instruktionerna d. 16 juli 1621, 6 juni 1622 i *SRP.* I, s. III ff.

[3] Nämligen drotsen båda gångerna, kanslern 1621 — år 1622 medföljde han konungen till Livland — amiralen år 1622 — året förut hade denne på flottan ditfört konungen, och han gjorde det äfven 1622 men vände då straxt tillbaka. Härom liksom om marsken och skattmästaren jfr ofvan.

Scheiding, Cl. Horn och G. B:son Oxenstjerna, samtliga bisittare i hofrätten till gagnet eller till namnet, bisittarne i kammaren Nils Bjelke och Johan Skytte samt »landshöfdingen i Uppland» G. G:son Oxenstjerna, hvilken såsom tillika ståthållare å Stockholms slott hade sin hufvudsakliga vistelseort i hufvudstaden; år 1622 A. Brahe, Bjelke, Skytte och de båda Oxenstjernorna med enahanda sysslor som förut[1]. För alla de följande interimsregeringarne från och med den af år 1625 är det gemensamt, att alla de riksråd, »som hemma i riket äro och icke anten följa H. K. M:t eller med special ärende äre belastade», förordnas att under konungens frånvaro »stadigt» blifva i Stockholm; bland dessa nämnas likväl några, hvilka »enkannerligen» skulle utgöra den tillförordnade regeringen, ehuru visserligen »så ofta några af dem andra ankomma» de skulle vara skyldiga att inträda i denna[2]. Ser man nu efter, hvilka de »enkannerligen» förordnade voro — och det var dessa, som egentligen bildade de provisoriska regeringarne — så gör man samma iakttagelse som i fråga om 1621 och 1622 års interimsstyrelser: det är riksämbetsmännen, i den mån dessa icke hade förhinder i andra göromål, och för öfrigt de riksråd, som hofrätt och kammare, kansli, krigsrätt och »amiralitet» under olika tider togo i anspråk för en mer eller mindre stadigvarande verksamhet i hufvudstaden[3]. Det är sålunda äfven nu de i Stockholm eljest tjänstgörande riksråden, som i regeln bära bördan af en provisorisk regeringsmakt. Men var under Gustaf Adolfs tidigare regeringsår antalet af sådana ringa, så är det nu t. ex. år 1628 elfva, 1626, 1629, 1630 tio riksråd, som uppräknas såsom »enkannerligen» förordnade till interimistisk regering. Vi finna i detta förhållande ett bevis för vårt förut framstälda påstående, att

[1] Vi hänvisa för kontrollering af ofvanstående uppgifter om dessa riksråd till vår föregående framställning.

[2] Se instruktionerna *SRP.* I, s. IX ff.

[3] Vi vilja icke trötta med en detaljerad bevisföring för detta påstående, utan hänvisa å ena sidan till de i föreg. not nämnda instruktionerna, hvilka uppräkna de till provisorisk regering "enkannerligen" förordnade riksråden, å den andra till vår ofvanstående framställning, som visar, huru dessa riksråd användes i de centrala verken. Man skall vid en sådan jämförelse finna, huru i fråga om riksråd en tjänstgöring i dessa verk för med sig förordnande som bisittare i interimsregering, huru å andra sidan ett sådant betingas af en dylik tjänstgöring.

Gustaf Adolfs interimsregeringar genom sin skiftande sammansättning äro ett uttryck för riksrådets fortgående utveckling mot centralisation; vi finna, huru denna utveckling gaf konungen tillfälle att med tiden skapa interimsstyrelser, hvilka med ett ökadt antal medlemmar helt säkert förenade en högre grad af stadga, af fasthet än de första regeringsårens.

Men det var icke endast på detta sätt ifrågavarande utveckling tog sig uttryck. I början af vår skrift hafva vi framhållit, huru Gustaf Adolf, då han var hemma i riket, tidt och ofta på rådsmöten inhämtade sina riksråds mening i vigtiga frågor. Då han själf mycket ofta var på resande fot i sitt rike, under det att i början endast ett fåtal riksråd hade en varaktig stad i Stockholm, fans det ju ringa anledning att företrädesvis i denna stad samla ett rådsmöte; man finner ock på den tiden dylika sammankomma icke blott där, utan äfven ofta på andra orter, i Vesterås och Nyköping, Örebro, Linköping[1] och väl äfven på andra håll. Men då med tiden många riksråd fingo en fast verksamhet sig anvisad i Stockholm, borde det ligga närmast till hands för konungen att hålla rådsmöte där, ty ett flertal riksråd fanns ju där alltid tillstädes; af de fem »rådslag», som efter år 1625 finnas kvar från tider, då han varit i Sverige, äro också de fyra daterade i denna stad[2], det femte — från nov. 1629 — visserligen i Uppsala men väl att märka på en tid, då en härjande farsot nödgat honom att öfverge hufvudstaden[3]. Då han i början af sin regering från utrikes ort öfversände sina »punkter» till riksrådens besvarande, var det en ren tillfällighet, om de riksråd, som funnos i Stockholm, voro många nog för att anse sig kunna ensamma afgifva ett »rådslag» som svar; vi se, huru år 1616 skattmästaren och kammarråden nödgats kalla de riksråd, som voro »hemma» i riket, till Stockholm för att med dem

[1] Jfr *Reg. öfver Rådslag* etc.

[2] 1626 23 nov., 1628 13, 15 dec., 1629 18 april. *Reg. öfver Rådslag.*

[3] Rådslaget finnes i *Reg. öfver Rådslag;* jfr *SRP.* I s. XXXV n. 2, 214. — Kan det numera betraktas som regel att rådsmöten höllos i Stockholm, så var dock denna regel ej undantagslös; så har jag funnit ett från Sätra 1630 9 febr. (*RR.*) utfärdadt kallelsebref till "hvar och en" af rikets råd att infinna sig i Vesterås i och för öfverläggning om det franska sändebudet Charnacé's alliansförslag.

afgifva ett »rådslag» om den muskovitiska fredshandeln, hvarom konungen infordrat betänkande [1]. Kom däremot under den senare tiden en dylik skrifvelse från honom interimsregeringen till handa, så var denna nog talrik för att omedelbart kunna afgifva sitt »rådslag»; så finna vi under de betänkanden, som afgåfvos på från Tyskland af konungen afsända skrifvelser och under hvilka endast i Stockholm tjänstgörande riksråd tecknat sina namn, ett antal af underskrifter, som icke understiger det normala talet vid afgifvande af »rådslag» under Gustaf Adolfs hela regering [2].

Men om det förhållande, att allt flera och flera riksråd samlats i Stockholm, sålunda genom sina verkningar visade sig vara af ej ringa betydelse, så var det dock blott en utveckling *mot*, icke *till* centralisation riksrådet genomgick under Gustaf Adolfs regering, och en verkligt fast rådkammare har icke under hans tid blifvit produkten af denna utveckling. Ty för uppkomsten af en sådan torde det kunna uppställas som ett oeftergifligt vilkor, att riksrådens verksamhet i regeln är förlagd till en och samma ort, rikets centralpunkt, statslifvets medelpunkt; att om icke alla så dock de allra flesta af dessa till något så när bestämdt antal äro bundna vid en stadigvarande tjänstgöring därstädes; man vill ock gärna därjämte inlägga den betydelsen i ifrågavarande term, att riksråden skola som ett samladt helt sammanträda med sin konung icke endast vid mera utomordentliga tillfällen utan till åtminstone något så när regelmässiga öfverläggningar. Men intet af dessa båda vilkor kan riksrådet sägas till fullo hafva uppfylt under Gustaf Adolfs regering.

Vi hafva visserligen sett, hurusom de centrala verken samlade talrika riksråd i hufvudstaden under senare delen af denna, men icke mindre stort var antalet af dem, som voro sysselsatta på andra håll. Detta visar sig redan ganska tydligt af vår föregående framställning; vi vilja emellertid på detta ställe ytterligare bestyrka det. Under konungens tyska krig var rikskansleren som bekant i verksamhet fjerran från Sverige, Nils Bjelke innehade till mars månad år 1631 landshöfdingeämbetet i Fin-

[1] Sthm 20 april år som ofvan *RR.*; jfr "rådslaget" d. 5 maj s. å. o. o. (*Reg. öfver Rådslag*), hvilket emellertid afgafs af "de få, som nu tillstädes" voro.

[2] Se "rådslagen" d. 25 nov. 1630, 4 febr., 28 mars 1631, 26 mars 1632 (i *Reg. öfver Rådslag*).

land, och G. B:son Oxenstjerna blef hans efterträdare; Scheiding var sedan 1628 ståthållare i Estland, Skytte sedan 1629 generalguvernör i Ingermanland, Karelen och Livland; Claes Horn förordnades i aug. 1631 till residerande legat i Stralsund, Johan Sparre år 1632 till ståthållare öfver erkestiftet Mainz i hjärtat af Tyskland, af hvilket stift konungen då nyligen satt sig i besittning, Matthias Soop år 1630 till ståthållare i Kalmar; Herman Wrangel blef 1632 vice-guvernör i Preussen, och Gustaf Horn, Åke Tott och Johan Banér kämpade som bekant vid konungens sida i Tyskland[1]. Det var, som vi finna, således icke mindre än tolf af riksrådets medlemmar, som under Gustaf Adolfs allra sista regeringsår användes af honom i fasta ämbeten eller andra vigtiga värf tjerran från hufvudstadens centrala verk. Låt vara, att den stora strid konungen just under dessa år utkämpat nödgat honom att i större utsträckning än förut använda riksråd på vidt skilda håll, så skulle dock en undersökning som den ofvanstående äfven för de närmast föregående åren lämna ett likartadt resultat. Knappast kan man sålunda säga, att ens de flesta — och naturligtvis långt mindre de allra flesta eller alla — riksråd *faktiskt* tjänstgjort i hufvudstaden under ifrågavarande tiderymd. Å andra sidan framgår af vår föregående framställning, att af de centrala verken sannolikt blott ett — hofrätten — haft ett *lagstadgadt* antal riksråd som bisittare.

Att rådsmötena under senare delen af Gustaf Adolfs regering företrädesvis höllos i Stockholm, hafva vi ofvan betecknat som en bland följderna af riksrådets växande centralisation. Man hade kunnat tänka sig, att utvecklingen gått ännu ett steg längre, att dessa möten lämnat rum för regelmässiga öfverläggningar mellan konungen och hans rådgifvare. Man har emellertid ingen som hälst rätt att antaga, det så varit fallet.

Af de rådsprotokoll från denna tid, som bevarats till våra dagar[2], härrör den ojämförligt öfvervägande delen från interimsstyrelserna; som bekant voro dessa från och med år 1625 form-

[1] Fullm. för Horn d. 6 aug. 1631 fol. 528 *RR.*; i fråga om Sparre se Cronholm a. a. VI: 2, s. 169; jfr för öfriga uppgifter den föregående framställningen.

[2] Tryckta i *SRP.* I och II.

ligen ålagda såväl att sammanträda på bestämda tider som att vid sina sammankomster hålla »ett richtigt Protocoll och Registratur»[1]. Det fins emellertid äfven kvar några protokoll från öfverläggningar mellan konungen och hans riksråd. Men det första af dessa — från dec. 1624 — härrör bevisligen från en tidpunkt, då ett rådsmöte hållits i Stockholm[2]. Alla de öfriga åter[3] stamma från tider, som antingen lågo omedelbart före konungens utresa och en interimsregerings början de verksamhet eller ock omedelbart efter hans hemkomst och upplösningen af en sådan; det är lätt att fatta, hurusom denne såväl vid det ena som det andra tillfället, före sin utresa ej mindre än vid hemkomsten efter en lång frånvaro, kunde önska att gå till öfverläggning med sina riksråd. För öfrigt visa bevarade »rådslag» just från de tider, då flera af dessa öfverläggningar hållits, att man kan beteckna dessa såsom hållna vid rådsmöten, protokollen som protokoll från sådana möten[4]. Och det finnes intet, som hindrar, att icke de öfverläggningar mellan konung och råd, från hvilka man icke har något »rådslag» bevaradt, det oaktadt *kunna* haft ett sådant som resultat; till oss hafva ju, såsom vi förut framhållit, långt ifrån alla dylika från denna tid kommit[5]. Men äfven om så ej varit fallet, måste de dock betraktas som

[1] Se instr. för dem i *SRP.* I.

[2] *SRP.* I, s. 4 ff.; jfr n. 1 s. 4 därs.

[3] 1626 23 nov., 1627 4 nov., 1628 "någon af dagarne 9—15 december" — med tillhjälp af A. Brahes "*Tidebok*" torde dagen kunna bestämmas till d. 15 — 1629 18, 23 april, 16 maj, 27 okt., 3, 10 nov., 1630 4, 29 maj *SRP.* I, II.

[4] Mot prot. 23 nov. 1626, 15(?) dec. 1628, 18 april, 27 okt., 3 nov. 1629 svara "rådslagen" 23 nov. 1626, 15 dec. 1628, 18 april, 3 nov. 1629. Den 18 april 1629 talar kon. om de fyra orsaker, "cur jam convocarit" riksråden; d. 27 okt. s. å. inleder han öfverläggningarne med orden: "jagh hafver åtskillige orsaker, hvij jagh hafver nu kallat Rådet tillhopa." Abr. Brahe kallas 10 dec. 1628 (*RR.*) och april 1629 (se "*Tideboken*") till Sthm i och för rådslags afgifvande. Märk ock de ord, med hvilka protokollet från interimsregeringen 1627 inledas: "8 Maij 1627 vore förste gången uthi Rådh-Cammaren" etc. och slutorden till protokollet för 1629 års interimsstyrelse: "Härmed toge välbemälte Rijksens Rådh inbördes afskeed, valedicerade hvar annan, och slöts så Råd-Camaren för denne gången." — Det är icke osannolikt, att det nu blifvit sed att föra protokoll vid rådsmöten: det är ju Gustaf Adolfs tid, som gifvit oss våra första riksdags- och (interimistiska) rådsprotokoll.

[5] Så nämner Abr. Brahe i "*Tideboken*" icke få "rådslag", hvilka åtminstone icke finnas upptagna i *Reg. öfver rådslag* etc.

enstaka företeelser; att antaga, det protokollen från dem skulle vara rester af en sammanhängande serie sådana, vore helt säkert en konstruktion och ingenting annat [1]. Det hade varit till arbete i rikets tjänst Gustaf Adolf i Stockholm sammanfört riksråd men ingalunda för att i sin närhet hafva en skara af rådgifvare att fråga i smått som stort; för hans på medvetande om öfverlägsen förmåga grundade själfkänsla måste sådana tankar ha legat fjärran. I dagens löpande ärenden har han helt säkert ej ens under de sista åren af sin regering fattat beslut i sin rådkammare och efter riksrådens hörande. I vigtiga frågor — och sådana funnos fullt upp — har han inhämtat deras betänkande. Af de riksråd, som öfverhufvud uppehöllo sig i Sverige, voro då i regeln de allra flesta i hans omedelbara närhet; han har därföre icke, såsom hans företrädare, såsom han själf under de tidigare regeringsåren, behöft från vidt skilda håll samla dem till möte; det var lätt att från deras arbete i hofrätt, i kammare, i kansli, kalla dem till ett sådant, och om eljest något riksråd uppehöll sig ej allt för långt ifrån hufvudstaden, kunde dess ankomst väl afvaktas. Och beträffande formen för dessa öfverläggningar — behöfde han väl afvika från den häfdvunna? Kunde han icke nu som förut för riksråden framställa sina »frågepunkter», kunde ej dessa äfven nu i »rådslag» gifva ett slutligt svar på dem? Dock — det låg i sakens natur, att den ständiga närvaron af talrika riksråd i hufvudstaden skulle inbjuda, skulle så att säga fresta konungen att oftare än förut rådföra sig med sina rådsherrar, och, om detta blef fallet, då låg det ock nära till hands att utbyta rådsmötenas »frågepunkter» och »rådslag» mot den fria diskussionens enklare former. Det låter sig svårligen nekas, att de första tecknen till en dylik utveckling redan nu visa sig: ganska ofta kallar konungen riksråden till samråd [2]; den gamla formen för öfverläggning mellan honom och dem är icke kommen ur bruk, men vid sidan af den — man tycker sig tydligt skönja det — arbetar sig en nyare fram. Det är dock, som sagdt,

[1] Denna uppfattning häfdas ock af utgifvaren af *SRP.* I (se förordet.)

[2] Såsom det synes af "*Tideboken*", hvilken icke sällan från denna tid omtalar sammanträden mellan konungen och rådet dem Brahe bevistat eller till hvilka han åtminstone kallats. Märk emellertid, huru ofta "rådslag" mer eller mindre direkt angifvas som resultat af dessa.

endast de första tecknen, som visa sig, endast svaga spår, endast begynnelsen till en utveckling, som det var den kommande tidens sak att allt efter sitt behof och sina intressen fullända eller förkväfva.

* * *

I början af denna vår skrift sågo vi, huru riksråd under Gustaf II Adolfs regering användts som styresmän öfver provinser, i fält och i diplomatiska värf; vi hafva längre fram visat, huru de stundom år efter år arbetade i de centrala verken i hufvudstaden. Det är en tafla af det rörligaste lif deras verksamhet, sedd i sin helhet, erbjuder. Det ena året finner man ett riksråd sysselsatt med det stillsamma men besvärliga arbetet i kammaren, det andra ser man det som ståthållare öfver någon provins; från arbetet med målen i hofrätten kallas en assessor i riksrådsklassen att utföra en diplomatisk mission, efter hvars förrättande han återvänder till sin förra verksamhet; stundom finner man ett och samma riksråd samtidigt i sysselsättning inom olika verk, såsom då Skytte och Nils Lilljehöök arbeta på samma gång i kammaren och hofrätten, Carl Oxenstjerna i kansliet och hofrätten, Fleming i kammaren och »amiralitetet». Det är en verksamhet, som helt naturligt i väsentlig mån bestämts af de olika anlagen; den krigiska talangen liksom den pröfvade administrativa dugligheten fingo sig företrädesvis anvisade de områden, som särskildt lämpade sig för dem; en och annan af mångsidig begåfning kunde väl ock få tillfälle att visa denna på skilda områden. Det är en verksamhet, som utfördes med lif och lust af den ene, men trögt och under tyst eller öppen veklagan af den andre. Det är slutligen en verksamhet, som stegras allt mer och mer; det råder i detta fall en märkbar skilnad mellan det tidigare och det senare skedet af Gustaf Adolfs regering. I de ständigt allt svårare uppgifter, som stälde sig fram till lösning i det inre som i det yttre, i den år efter år stegrade verksamheten på alla områden utåt som inåt kunde helt visst en orsak sökas till detta förhållande. Men man frestas att ur de samlade fakta draga en allmän sats: icke blott innehafvarne af de fem höga ämbetena, utan samtliga riksens råd har Gustaf Adolf velat göra till »riksämbetsmän», och detta ej

endast så, som när Gustaf Vasa tilläfventyrs kunde erinra en trög rådsherre om hans skyldighet att verka för det allmänna utan med teorien omsatt i den mest lefvande praxis. Den tjänstgöring, som kräfdes, kunde vara mera betungande eller mindre — till det senare slaget hörde t. ex. ståthållareskapet öfver någon från krigsfaror fredad och för öfrigt mindre besvärlig provins — ålder och sjuklighet kunde bereda en lindring, ja, kanhända kunde med konungens begifvande fullständig befrielse vinnas, men förelågo ej giltiga skäl för en sådan, skulle tjänst göras. Någon noggrann statistisk utredning har jag ej varit i tillfälle att göra i detta ämne, men näppeligen torde en sådan för konungens senare regeringsår kunna framvisa ett riksråd, som icke haft sin särskilda funktion sig anvisad, hvaraf naturligtvis icke behöfde följa, att hvarje riksråd faktiskt var stadt i permanent tjänstgöring. Det saknas för öfrigt icke tecken till ett sådant åskådningssätt hos konungen och — helt säkert under intryck ofvanifrån — hos riksråden själfva. Då Nils Bjelke vid framskriden ålder och efter långvarig tjänstgöring bl. a. såsom kammarråd, som landshöfding i Finland och president i dess hofrätt, begärt entledigande från dessa båda senare poster, tillskrifver honom konungen år 1631 i samma bref, hvari denna anhållan beviljas[1], att han nu egde inställa sig i Stockholm till inträde i den interimistiska regeringen, och mot årets slut finna vi honom som bisittare i denna[2]. I slutet af år 1632 säges i rådkammaren, att några bland riksråden nyss dött och att andra voro så gamla »att dee här effter i Cronones tjenst icke så städze oppvachta kunne», hvadan nya krafter behöfdes[3], och då G. G:son Oxenstjerna i maj 1630 omtalat för sin bror, kanslern, att konungen utsett fyra nya riksråd, tillägger han i brefvet: »Gudh giffue dem lycka att draga denne bördan väl»[4]. Sådana ord visa, att man icke längre ansåg riksrådsvärdigheten kunna förenas med egendomsherrens stilla lif, hvilket blott då och då en kallelse till ett möte afbröt. De häntyda på ett nytt åskådningssätt, till hvars uppkomst utan tvifvel verksamt bidragit det tryckande

[1] Stettin 1 mars *RR.*

[2] *SRP.* II Prot. och Reg.

[3] *SRP.* II, s. 256.

[4] *AOB.* II: 3, s. 196.

behofvet af talrika krafter för en oupphörligt växande arbetsbörda; det är ju icke så sällan behofven kalla teorier till lif.

Men tycker man sig sålunda hos konung Gustaf Adolf spåra en tydlig sträfvan att taga hvarje riksråds krafter i anspråk för en stadigvarande verksamhet för det allmänna, så finner man ock riksrådet under hans tid utveckla sig i en riktning, som bestämdt pekar hän mot centralisation. Att dock en fullständig sådan icke nu uppkommit, hafva vi här ofvan sökt närmare utveckla. Men månne icke konungen syftat däråt? Eller har det varit hans tanke, att, medan ett flertal riksråd fått sig anvisadt ett arbete i hufvudstadens centrala verk, andra till ungefär samma antal, kanhända ock flera, skulle allt framgent på skilda orter, i skilda värf, nedlägga det mått af arbete, som kräfdes af alla?

Vapenlarmet, som tidt och ofta kallade Gustaf Adolf bort från sitt rike och den oafbrutna omsorgen om dess inre behof; de ständiga striderna, som midt under ett för visso storartadt inre arbete likväl åt det yttre i främsta rummet riktade hela folkets såväl som dess konungs krafter; den tidiga död, som i hans mannaålders fullaste kraft ryckte honom bort från ofullbordade värf — allt detta har samverkat därhän, att det inre utvecklingsarbetet under hans tid i mångt och mycket bär ett provisoriskt drag, gör intryck af något ofärdigt, ofulländadt. Mången institution, som han kallat till lif, har af honom ej erhållit den fasta organisation, som det var hans syfte att gifva, och på månget område kan man blott tillmäta honom uppslagets, det första utkastets helt visst ovanskliga ära. Med de centrala verken är ock detta förhållandet. Blott ett af dem, hofrätten, har säkert fått sin sammansättning fullt bestämd af konungen — på papperet, ty i verkligheten undergick, såsom vi sett, äfven den icke ringa vexling; »amiralitetet» har han ej ens hunnit ge kollegial form, kansliet fick en blott provisorisk, krigsrättens organisation gör, såsom vi förut sagt, intryck af utkast, och äfven för kammaren söker man fåfängt fullt fixa bestämmelser. Huru kan man då veta, i hvilken utsträckning konungen för framtiden ärnat använda riksråd i dessa, huru besvara de frågor, vi ofvan framkastat?

Vi tveka för vår del ej att i 1634 års regeringsform söka

svaren på dessa. Om aristokratiska tendenser i denna har man talat så mycket, och det må så vara, att den under en svag regent kunnat leda därhän, att rikskollegierna skjutit åt sidan konungens person, men man må ej glömma, att den själf utgifver sig för Gustaf Adolfs tankar, och den utger sig ej blott härför, den är det ock: till den fasta byggnad den uppreser finner man ju honom själf nästan på hvarje punkt hafva tecknat konturen.

Till tjugofem bestämmer som bekant denna regeringsform antalet »ordinarie» riksråd; af dessa binder den tjugo — de fem riksämbetsmännen och femton andra — vid rikets kollegier; dess mening är sålunda uppenbart, att denna korporations hufvudsakliga verksamhet skulle egnas åt dessa. Men då å andra sidan talet tjugofem är större än tjugo; då det förutsättes som möjligt, att äfven detta större tal kunde öfverskridas; då den fäster riksrådstiteln vid ett och annat ämbete utom kollegierna, fastslår den icke arbetet i dessa såsom den *enda* formen för riksrådens verksamhet såsom ämbetsmän. Sådana torde äfven Gustaf Adolfs afsigter varit. Icke ville han se sig beröfvad möjligheten att gifva riksrådsnamnet åt en högtförtjänt man, äfven om ingen plats i kollegierna stode öppen för tillfället, och chefsposterna för hans nya hofrätter, ståthållareskapet på Stockholms slott eller i en och annan genom storlek eller läge mera betydande provins kunde nog vara platser af den betydenhet, att innehafvarne borde ega riksråds värdighet. Men han har utan tvifvel tänkt sig en administration, stark nog att utom riksrådens krets lämna honom dugliga ämnen för de mindre betydande värfven, och i hufvudstaden torde han företrädesvis velat se sina riksråd. Ingalunda i den afsigt, att de dagligen och stundligen skulle kunna ge honom råd i regeringsbestyren; sin skyldighet att höra dem i vigtiga frågor kände han väl, och att bryta lag var icke hans mening, men lika litet helt säkert att under en talrik korporations långsamma öfverläggningar draga hvarje så litet ärende. Rikets kollegier, som löste det gamla problemet att bereda konungen ett kraftigt understöd i de dagliga regeringsbestyren, de kunde däremot erbjuda riksråden ett verksamhetsfält, som passade dem. Där var styrelsens brännpunkt, trådarne till hela statens verksamhet löpte där tillsammans;

där kunde man förvärfva en noggrann kännedom om rikets alla förhållanden, inre som yttre. Af män, som egde en sådan, hade konungen rätt att vänta sig råd, som, sprungna ur en allt rikare erfarenhet, fingo allt högre värde. I dem borde han finna, hvad framfarna regenter antingen alls icke eller åtminstone i ofullkomlig grad funnit hos sina riksråd, men hvad han främst af allt önskade finna: organ för regeringsmakten, medhjälpare i arbetet för samhällets höga mål.



Följande tryckta arbeten citeras endast med författare-(utgifvare-)namnen:

ANREP: Svenska adelns ättartaflor.
BECKMAN, K. V.: Bidrag till utskottsmötenas historia.
BERGH, SEV.: Karl IX och den svenska adeln 1607—1609.
BOËTHIUS: Om den svenska högadeln under konung Sigismunds regering.
CARLSON: Sveriges historia under konungarne af pfalziska huset.
CRONHOLM: Sveriges historia under Gustaf II Adolfs regering.
FORSSELL: Sveriges inre historia från Gustaf den förste etc.
HALLENBERG: Svea rikes historia under konung Gustaf Adolf den Stores regering.
LOENBOM: Anekdoter om namnkunnige och märkvärdige svenske män.
MECHELIN: Öfversigt af svenska riksrådets statsrättsliga ställning från Gustaf I till 1634.
ODHNER: Sveriges inre historia under dr. Christinas förmyndare.
SCHMEDEMAN: Kongl. Stadgar etc. angående justitie- och executionsärender.
STIERNMAN: Alla riksdagars och mötens beslut.
STYFFE: Samling af instruktioner rör. den civila förvaltningen i Sverige och Finland.
THAM: Sveriges rikes ridderskaps och adels riksdagsprotokoll etc.
WEIBULL: K. Gustaf II Adolfs historia (i Sveriges historia från äldsta tid till våra dagar).
ZETTERSTEN, A.: Svenska flottans historia åren 1522—1634.

Använda förkortningar:

RR.: Riksregistraturet (det svenska).
AOB.: Rikskansleren Axel Oxenstjernas skrifter och brefvexling.
SRP.: Svenska riksrådets protokoll, utg. af K. Riksarkivet.

Öfriga förkortningar torde förstås af sig själfva.

Über die auf centralisation auslaufende entwickelung des schwedischen reichsrats unter Gustaf II Adolf.

I. Schon durch äussere verhältnisse, mehr aber noch durch seinen eignen charakter auf die lösung grosser aufgaben hingewiesen, musste Gustaf II Adolf die kräfte seines volkes im weitesten masse in anspruch nehmen. Noch aber hatte die verwaltung nicht geordnet werden können, und es war dem könig oft schwierig die geeigneten verkzeuge zu finden. Um so natürlicher war es, dass er denen, die seinem ermessen nach infolge ihrer vergünstigungen zur arbeit im dienste des staates verpflichtet waren, eine angestrengte tätigkeit auferlegte, nämlich den freien *(frälset)* und von ihnen namentlich den höchstgestellten, den mitgliedern des reichsrats.

Zu wiederholten malen sehen wir ihn, und zwar persönlich, wenn er im lande ist, durch schreiben, wenn ihn auswärts ein feldzug beschäftigt, ihr gutachten über allerlei wichtige fragen abfordern. Auch sehen wir von ihm berufene reichsräte zu versammlungen, die man »herrentage» nennen könnte, zu ausschusssitzungen und reichsversammlungen *(utskotts- och riksmöten)* zusammentreten. Für eine geraume zeitdauer wird eine grössere oder kleinere anzahl derselben als beisitzer bei den zeitweiligen reichsverwesungen, die durch seine abwesenheit von Schweden erheischt wurden, in anspruch genommen. Oft trifft man, wie vielfach durch beispiele nachgewiesen, reichsräte, als statthalter von provinzen innerhalb und ausserhalb des eigentlichen Schwedens, als unterhändler bei friedensschlüssen oder als bevollmächtige für andere diplomatische aufträge; man sieht sie bisweilen jahraus jahrein an den feldzügen teilnehmen. Alles dieses deutet auf eine lebhafte beteiligung der reichsräte im staatsdienst, aber es spricht nicht für irgend welche centralisierende tendenzen. Solche waren jedoch auch vorhanden.

II. Übersicht über die auf centralisation hinzielende entwickelung des reichsrats *vor* Gustaf II Adolf: die errichtung der fünf hohen reichsämter; in dem ersten centralamt, der kammer, führte ein reichsbeamter, der reichsschatzmeister, den vorsitz, und reichsräte arbeiteten als kammerräte. Die auf centralisation auslaufende entwickelung des reichsrats *unter* Gustaf II Adolf geht in zweifacher weise vor sich. Einerseits werden jetzt die reichsbeamten, deren wirksamkeit im staatsdienst vor dieser zeit mehr sporadisch war, in weit höherem grade zu den staatsgeschäften herangezogen, was sich durch eine übersichtliche berichterstattung über ihre wirksamkeit kundgiebt, und nach und nach wird ihnen allen die leitung der neuen centralbehörden übertragen — und zvar dem reichsdrosten das hofgericht, dem »riksmarsk» das kriegsgericht, dem reichskanzler die kanzlei — oder eine entsprechende stellung: dem reichsadmiral die »admiralität». Anderseits werden auch andere reichsräte als die reichsbeamten zum dienst in diesen ämtern berufen. Verzeichnis derjenigen reichsräte (die reichsbeamten ausgenommen), die zu Gustaf Adolfs zeit bei dem hofgericht, dem kriegsgericht, der kanzlei, der kammer und der »admiralität» gedient haben.

III. Diese in centralisation auslaufende entwickelung des reichsrats äussert in mehr als einer weise ihre wirkung. So z. b. bei der organisation der zeitweiligen reichsverwesungen: während die älteren ein ganz besonders formloses und unbestimmtes gepräge trugen, nahmen die späteren, da die zunehmende centralisation eine grössere anzahl von reichsräten in Stockholm zusammentreffen liess, einen festeren charakter an: es erweist sich, dass es dann eben reichsbeamte und reichsräte sind, die schon vorher durch ihren dienst an die hauptstadt gebunden, zu beisitzern bei den zeitweiligen reichsverwesungen ernannt werden. Eine andere folge der sich allmählich vollziehenden centralisation war, dass, während der könig im anfang seiner regierung seine ratssitzungen *(rådsmöten)* an verschiedenen orten des landes abgehalten hatte, diese in späterer zeit fast ausnahmslos in Stockholm stattfanden, ganz natürlich, da sich ja immer eine grössere zahl von reichsräten daselbst aufhielt. Man hat indes kein recht anzunehmen, dass die ratssitzungen unter Gustaf Adolf aufhörten und durch regelmässige beratungen des königs mit seinen reichsräten ersetzt

wurden. Allerdings wurde ein übergang zu solchen angebahnt, und die ratsverhandlungen Gustaf Adolfs mit den reichsräten in seinen späteren regierungsjahren können daher ihrer form nach als ein art mittelding zwischen ratssitzung und freieren, formloseren beratungen bezeichnet werden: die alte ordnung ist nicht beseitigt, die neue ist im durchdringen begriffen, aber noch nicht durchgedrungen. Alle zeichen deuten darauf hin, dass Gustaf Adolf beabsichtigt hat einem jeden reichsrat eine *ständige* tätigkeit im staatsdienst anzuweisen; in die centralbehörden hat er sicherlich diese tätigkeit vorzugsweise zu verlegen gedacht, aber er hat sie nicht ausschliesslich an diese knüpfen wollen; er hat sich nicht die möglichkeit benehmen wollen, den reichsratstitel einem hochverdienten manne zu verleihen, wenn gerade für den augenblick keine stelle in diesen behörden frei war, und weil abgesehn von diesen manche staatsstellung eine derartige bedeutung hatte, dass der, der eine solche bekleidete, der reichsratswürde nicht wol hätte entbehren können.


3 2044 092 938 778